هذا الشرح على جلالية التهذيب

من مصنفات الشيخ الكامل الواقف باسرار حقايق الفنون

العقلية والفاضل الكاشف لاستار دقايق السمعية الشرعية فخر بلاد العجم استاذ

فاضل العالم وحيد دهره فريد عصره جامع المراتب والكمالات منبع الآثار والبركات

اعلى المراتب والشان افضل العلماء بالعرفان جناب مولانا

ارتضا عليخان بهادر قاضي القضاة للممالك

المحروسة المتعلقة بحكومة المدراس

ادام الله تعالى

ظلال

جلاله

بسم الله الرحمن الرحيم

توشيح فاتحة الكتاب آوان التحرير وتهذيب المنطق والكلام زمان التقرير بحمد مبدع دلت آثار
سلطنته القاهرة على وجوب وجوده وجلت عن احاطة الافكار صنوف انعامه وجوده وبشكر
منعم علمنا قولا شارحا عن حقيقة توحيده وكلاما معرفا لصفات تقديسه وتمجيده وترصيعها
بجواهر الصلوة والسلام المهداة الى جناب نبيه الكريم ورسوله المتخلق بالخلق العظيم الذي
ميز نوع الحق فصل خطابه الجليل عن المشاركات في جنس الاحكام من الاباطيل والى آله الالهيا
المعرفين حدود العرفان واصحابه الاخيار الموصلين الى مشايع الاذعان اما بعد فهذا شرح
على جلالية التهذيب التي هي علم في رشاقة الترتيب ووثاقة التقريب حررته بالتماس جماعة
من المتعلمين لاسيما الولد الاعز الارشد بهجة المهجة والجنان ابي المعالي محمد قدرت عليخان وفقهم
الله سبحانه بصوالح الاعمال وجعلهم شاغلين بمكارم الاشغال مع اشتغال البال واختلال
القوى والافعال بالاسقام والاعلال آخذا من لا آخذ بالتجريد عن الزوايد موردا في كل موضع
ما يليق به من الفوائد بتقريرات شائقة انيقة واشارات فائقة رشيقة معرضا عن الاطناب

المل والاختصار المخل متوكلا على الله الوهاب الجليل هو حسبي ونعم الوكيل **قال** تهذيب المنطق والكلام

توشيحه بذكر المفضل المنعام وترشيحه بالصلوة والسلام على صفوة الانام وآله وصحبه الغر الكرام التهذيب
التنقية والاصلاح المنطق والكلام مصدران بمعنى النطق والتكلم او اسمان للعلمين المشهورين
فعلى الاول العطف اما للتفسير والتاكيد او للتاسيس بحمل الاول على اللفظي والثاني على النفسي وعلى الثاني
للتاسيس فقط واضافة التهذيب الى المنطق من قبيل اضافة المصدر الى المفعول او المجموع علم الكتاب
والتوشيح التزيين والضمير اما راجع الى كل من المنطق والكلام او الى التهذيب بالمعنى العلمي فعلى الاول
التوشيح لكمال مدخليته في تهذيبهما صار كانه فصح الحمل بينهما بان يقال الاصلاح هو التزيين وعلى الثاني
فقوله بذكر المفضل ظرف مستقر في موضع الرفع خبر لتوشيحه والجملة خبر للتهذيب والمعنى هذا الكتاب
تزيينه بذكره جل مجده ويقاس عليه حال الحمل وارجاع الضمير في ترشيحه والمفضل المنعام كمنبر ومحراب
كثير الفضل والانعام الترشيح التربية والتقوية والصلوة الاعتناء بشان المصلى عليه وارادة الخير
له والعطف عليه مطلقا فالاعتناء والعطف من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين
دعاء والصفوة المختار والانام كسحاب وساباط الخلق او جميع ما على وجه الارض وآل النبي صلى الله عليه وسلم
ازواجه وذريته الطاهرة وقيل من حرمت عليهم الصدقة ولا يستعمل الا فيمن له شرف فلا يقال آل الاسكاف
كما يقال اهله واصله اهل لتصغيره على اهيل فابدلت الهاء همزة ثم الفا والصحب اسم جمع لصاحب
والصحابي هو المومن المجتمع بالنبي عليه الصلوة والسلام يقظة بعد النبوة ولو لحظة وان لم يره بعينه ولم يرو عنه
ومات مومنا والغر جمع اغر وهو ابيض الجبهة من الخيل ثم استعير لكل واضح معروف والكرام جمع كريم وبعد فهذه

عجالة نافعة وعلالة رائعة تروي غليل طالبي صناعة الميزان وتشفي عليل السالكين الى مساق البرهان
الواو للاستيناف وبعد من الغايات فان قطعت عن الاضافة مع عدم تذكر المضاف اليه لفظا ومعنا
تعرب وان كانت مقطوعة مع تذكره كما في ما نحن فيه بنيت على الضم والفاء [illegible]

تقدیر ما فی نظم الکلام والعجالة ما یعجل باحضاره والعلالة بضم العین المہملة بقیة اللبن والماء القلیل الراکد

والریع النماء وتروی من الری ضد العطش والغلیل بالغین المعجمة العطشان صناعة المیزان ہی الملکة

الحاصلة من ممارسة مسائل علم المنطق السابق السالک المساق المسلک البرہان بالضم الحجة ولم

التفت الی ما اشتہر فالحق احق بالاتباع ولم اجمد علی ما ذکر فلمسلک النظر اتساع بل محضت النصح

النصیح ونخلت عن زبد الحق الصریح واتیت بتحقیقات خلا عنہا الزبر المتداولة واشرت الی

تدقیقات لم تحوہا الصحف المتطاولة قولہ لم التفت الی ما اشتہر ای لم التفت الیہ مکتفیا

علی الشہرة فقط وان کان باطلا عندی ولم اجمد ای لم اقتصر علی المذکور فی کتب القوم بل اضفت الیہ التحقیقات

من عند نفسی لوسعة النظر فی العلوم العقلیة التمحیض بالحاء المہملة من المحض ہو اللبن الخالص الذی لم یخالطہ ماء

والنصح مصدر بمعنی الفاعل ای الخالص ووصفہ بالنصیح من باب اللیل اللیل والتمخیض بالخاء المعجمة من مخض اللبن

وہو اخذ زبدہ والمراد ہہنا مطلق الاخذ بالتجرید ای اخذت عن زبد الحق الصریح الذی بمنزلة السمن والمراد بالتحقیقات

اثبات المسائل والقواعد وبالتدقیقات ما طاء علیہا من الاسولة والاجوبة وخلا عنہا ای لم یشتمل علیہا

والزبر الکتب التداول ہو التناول وکنایة عن المشہور والحوی الاحاطة والصحف جمع صحیفة والتطاول من الطول

بمعنی الاطناب واختیار التفاعل لقصد المبالغة والتناول مد الید الی شیء لیاخذہ وہذا ایضا کنایة عن الشہرة

مع انی الفتہا بالاستعجال علی طریق الارتجال حال الاشتغال لبعض من لم توقد فی الزکاء والاشتعال

وفقہ اللہ سبحانہ للاستکمال ورقاہ الی معارج الکمال بمنطق التہذیب الذی ہو العلم فی رشاقة الترتیب

قولہ مع انی متعلق بقولہ اتیت والارتجال الاتیان بشعر وغیرہ من غیر رویة وفکر وقولہ حال الاشتغال

ظرف لالفتہا والاشتغال بالغین المعجمة من الشغل واراد بالرجل المشتغل الفاضل عبد اللہ الیزدی

تلمیذہ والاشتعال بالعین المہملة من الشعلة کنایة عن جودة الذہن والمعارج جمع معرج وہو المصعد ...

والمصعد والعلم الجبل المرتفع کنایة عن المشہور والرشاقة حسن القد والمراد ہہنا مطلق الحسن ...

ويقصر بهما كل غبي وغوي ولئن رد ما القاصرون فيتقبلها الماهرون وان قبحها الجهلة فحسنها
الكملة هذا قوله فليستعد على البناء للمفعول الأمر من الاستعداد هو الانتفاع بهذه العجالة والغنيمة الجلية بعمه
وانما كان قبيحا بالنسبة الى المستحق اما بالنسبة الى من لا اهلية له بذلك فكتعليق الدرر في اعناق الكلاب
والغباوة عدم الفطانة والغواية سلوك طريق لا يوصل الى المطلوب الحق الجهلة جمع جاهل الكملة
جمع كامل هذا اي خذ هذا وعلى الله التكلان فانه خير من اعان ولا نعبد ولا نستعين الا اياه ولا حول
ولا قوة الا بالله التكلان والتوكل هو التشبث بالحق والانقطاع عن الخلق وتقديم الخبر لفائدة
الحصر ورعاية السجع لا حول اي لا اعراض عن المعاصي ولا قوة على الطاعة الا باعانة الله الكريم سبحانه
قال المصنف العلامة رحمة الله عليه الحمد لله الذي هدانا سواء الطريق وجعل لنا التوفيق خير رفيق والصلوة
على من ارسله هدى هو بالاهتداء حقيق ونورا به الاقتداء يليق وعلى اله واصحابه الذين سعدوا في مناهج الصدق
بالتصديق وصعدوا معارج الحق بالتحقيق **قوله** الحمد هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل الحمد اما
مصدر معلوم او مجهول او حاصل للمعلوم او للمجهول او مبني للفاعل او للمفعول فالاول ما يعتبر فيه الاضافة
الى الفاعل واتصافه به في اللحاظ فقط والثاني ما يلاحظ فيه النسبة الى المفعول وتعلقه به ولم يعتبر في
حقيقته والثالث ما يعبر بالحالة القائمة بالفاعل بعد الاتصاف به والرابع ما يعبر عنه بالحالة الحاصلة بعد وقوعه
على المفعول والخامس ما يدخل في حقيقته الاضافة الى الفاعل من حيث قيامه به والسادس ما يؤخذ فيه
الاضافة الى المفعول من حيث وقوعه عليه فالحقيقة المصدرية واحدة بالذات ومتعددة بحسب التعلقات
والاضافات اما الاضافة في الاولين فبحسب اللحاظ فقط وفي الاخرين بحسب الملحوظ ايضا كما عرفت
والفرق بين الحاصلين انما هو من حيث الترتب على القيام والوقوع والتغاير الاعتباري يكفي للاعتبار
وزاد البعض معنى آخر هو القدر المشترك المعتبر بما يكون منشأ لانتزاع المفاهيم الستة ومشتركا بينها وانت
تعلم ان ارادة المعنى المبهم عند التعبير عن المقاصد غير مجد واللام اما للاستغراق او للجنس او للعهد

او خارجيا لان الجنس لا وجود له الا في ضمن الافراد كلا او بعضا اما الاستغراق فلا يمكن ان يراد على تقدير
ارادة المصدر المعلوم او المبني للفاعل اذ على هذا يكون المعنى ان الحامدية ثابتة لله تعالى ومختصة به والامر
ليس كذلك كيف ومن الحامدية ما هو صفة لغيره سبحانه والا لم يكن غيره حامدا وكل صفة هذا ورد عما سواه
لا يمكن اثباته له حتى يعقل اختصاصه به واما على تقدير المصدر المجهول او المبني للمفعول فلا ريب في صحة تلك
الارادة اذ كل صفة كمالية ثابتة للمخلوق في بادي النظر فهي بالحقيقة له جل مجده لانه هو المعطي ومن حمد لغيره
تعالى انما يحمد مصنوعا من مصنوعاته فلا محمود في الحقيقة الا هو سبحانه واما العهد الذهني فلا يصح على
تقدير اصلا لعدم افادة الثناء واما العهد الخارجي فيصح على جميع التقادير لان الحمد المعهود هو الحمد الكامل
الذي اثنى به نفسه ولا يستطيع احد على ثناءه على الكمال الا هو جل ثناءه والجملة اما انشائية في صورة الخبر
منسلخة عن الخبرية كصيغ العقود الشرعية او خبرية غير منسلخة عنها ومستعملة لمعنى خارج عن حقيقتها وهو
ارادة انشاء التعظيم فلا يكون حكاية صرفة غير ملائمة لمقام الحمد لكن الاول اولى وانما اطلق الوصف في
تعريف الحمد ولم يقيده بكونه باللسان كما قيد به غيره لان التقييد به يخرج حمد الله سبحانه لذاته وتخصيص حمد
العباد ياباه احتمال العهد الخارجي كما سبق والباء في قوله بالجميل صلة للوصف والجهة بمعنى الوجه والتعظيم
والتبجيل امترادفان فايدة العطف على هذا ولان التكرير المفيد للتقرير على ارادة الفرد الكامل من
التعظيم وهو ما يكون ظاهرا او باطنا او بحمل احدهما على الظاهر والاخر على الباطني لان الاصل في العطف
المغايرة او بحمل اللام في التعظيم على العموم والاستغراق حتى يشمل جميع افراده والتبجيل معطوف عليه
تاكيدا او رعاية للسجع لان الاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج اي الوصف
بالجميل على وجه يشمل جميع افراد التعظيم من الظاهري والباطني فيخرج السخرية لانتفاء التعظيم الباطني
فيها اذا قصد المستهزئ تحقيره باطنا وان كانت وصفا على طريقة التعظيم ظاهرا ولا يخرج محامد الشعراء
لتحقق التعظيم فيها ظاهرا او باطنا لاعتقادهم بانه محمود وموصوف بالحمد ولا ينافيه عدم تحقق اعتقادهم لظواهر

ما يوصفون به مبالغة لان القضايا الشعرية تخييلات صرفة ليس فيها تصديق بظواهر معاني الالفاظ
فافهم ثم اعلم ان المحمود به عبارة عن الوصف المسند الى المحمود والمحمود عليه على راي سيد الاذكيا رح هو الوصف
المتصف به المحمود اتصافا حقيقيا او ادعائيا فلا فرق بينهما الا من حيث لحاظ الاسناد في احدهما دون
الآخر كوصف الانعام مثلا فانه من حيث نسبته الى زيد محمود به ومن حيث اتصافه به في الواقع ولو ادعائيا
محمود عليه فلا يتصور على هذا اختيارية احدهما دون الآخر اذ التغاير بينهما اعتباري لا حقيقي وعلى التفسير المشهور
المحمود عليه هو الباعث على الحمد فعلى ذلك التقدير يمكن ان يكون المحمود عليه اختياريا دون المحمود به وبالعكس لانهما
قد يكونان متغايرين بالذات كما اذا اعطى السلطان لرجل شيئا فحمده بالشجاعة او كان شجاعا فحمده بالاعطاء
وهذا التفسير بعيد عن الفهم لعدم اقتضاء مفهوم اللفظ اياه كيف والباعث على الفعل ما لاجله ذلك فحقه
ان يعبر عنه بالمحمود له دون المحمود عليه وليس المحمود عليه الا ما يترتب عليه الحمد كما يشعر عليه كلمة على البنائية الا ان يصطلحوا
ان المحمود عليه ما يدخل عليه كلمة على ولام التعليل ونحوهما فحينئذ يتصور التغاير بينهما ذاتا ويمكن اختيارية احدهما دون
الآخر كقولك حمدت زيدا على انعامه الانعام المحمود به هو الحمد المسند والمحمود عليه انعامه الذي من افعال الاختيارية المغاير للحمد
المسند بالذات فالاحتمالات العقلية باعتبار اختيارية المحمود به وعليه والممدوح به وعليه وعدم اختياريتهما كثيرة
والمذاهب فيها ثلثة المذهب الاول ان يكون المحمود به دون الممدوح به اختياريا وهو ما اشار اليه بقوله والمراد بالجميل المحمود
به الاختياري لانه يقع في غالب الاستعمال العرف صفة للفعل كما يشعر به قوله سبحانه ويحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا
والمتبادر من الفعل ما هو بالاختيار لان الطبعي والاضطراري لا يوصفان بالجميل والقبيح الم تر انهم لا يقولون لصباحة
الخد في العرف فعلا وان كان اهل اللغة يطلقون الفعل على ما يعم الاختيار لانه اسم للحدث القائم بالفاعل سواء
صدر عنه بالاختيار كالضرب او لا كالموت فلا يرد ما اورده بعض الافاضل ان الجميل يجوز ان يكون صفة للذات
كما في الله جميل وكل فعل لا يجب كونه اختياريا لان حركة المرتعش واحراق النار وغيرهما مع كونهما افعال ليست
اختيارية والجزئية لا تجدي وان سلم اختيارية الافعال كلها فلا نسلم ان يكون صفة الفعل اختيارية

لان الصلوة والسرقة مع كونهما اختياريين ليس وصفهما بالحسن والقبح اختياريا لان ما ذكره المحشي المحقق رح

ليس مستندا للاخير بل توجيه لعبارة التعريف وتصحيح له فكيف الاحتمال الصحيح الظني هو تبادر الفعل الجميل من الجميل

وتبادر الاختياري من الفعل كذا ذكره المصنف العلامة رح في حاشية الكشاف في شرح قول الزمخشري الحمد هو

الثناء والنداء على الجميل فالتشبيه ليس الا في التشبث بحديث التبادر لا في الجميل حتى يرد ان الاستشهاد ليس

بصحيح اذ الجميل الواقع في قول الزمخشري محمود عليه لانه مدخول على وفي كلام المحشي رح محمود به لكونه مدخول الباء والمدح

يعم الاختياري وغيره فيكون الحمد اخص منه لا مرادفا له كما ذهب اليه البيضاوي وحيث قال الحمد والمدح مترادفان مستندا

بما في الفائق الحمد هو المدح واستشهد على عموم المدح بقوله يقال مدحت اللؤلؤ على صفائها ولا يقال حمدتها وجه

الاستشهاد به ان تعلق المدح باللؤلؤ في محاوراتهم مع عدم اتصافه بالجميل الاختياري لكونه جمادا يدل دلالة

ظاهرة على عدم اختصاص الممدوح به بالاختياري بخلاف الحمد فانه مما يجب ان يتعلق بشيء يكون له جميل اختياري يقع

محمودا به فلذلك لم يتعلق باللؤلؤ في استعمالهم فعلم من هذين الاستعمالين ان اختيارية المحمود به شرط في المحمود دون

اختيارية الممدوح به في المدح اما لفظ على صفائها على ما وقع في بعض النسخ فليس له دخل في الاستشهاد وذكره

ههنا انما هو لكونه من تتمة المثال الدائر على السنة القوم نعم لو استشهد به على القول الاخير فله وجه فلا يرد حينئذ

ان الظاهر من التمسك بالصفاء وهو ليس ممدوحا به بل ممدوح عليه والمقصود اثبات عدم اختيارية الممدوح عليه

المذهب الثاني ان يكون المحمود به والممدوح به اختياريين واليه اشار بقوله وقيل المدح ايضا مخصوص بالاختياري

فلا يقال مدحت اللؤلؤ كما لا يقال حمدتها ومثال اللؤلؤ مصنوع لم يسمع استعماله عن العرب والكلام كلامهم في هذا الباب

فلا يصح تعميم بل الظاهر تخصيصه بالفاعل المختار كالحمد والمذهب الثالث ان يكون المحمود عليه دون المحمود به والممدوح عليه

اختياريا وهو ما اشار اليه بقوله وقيل الحمد يعم الاختياري وغيره ايضا كالمدح الا انه يجب ان يكون المحمود عليه اختياريا

بخلاف الممدوح عليه لانه اعم فعلى هذا القول يصح ان يقال مدحت اللؤلؤ على صفائها ويقال حمدتها لعدم كون

المحمود عليه كونا في الكلام وعدم اشتراط اختيارية المحمود به لا يقال حمدتها على صفائها لفقدان اختيارية المحمود

عليه المشروطة ههنا هذا اذا كان المراد بالمحمود عليه ما يقع محمودا عليه في الكلام واما اذا كان المراد بالمحمود عليه
عليه الواقعي سواء كان بمعنى الباعث على الحمد او بمعنى اخر عند السيد الزكي رح كما سبق فلا يصح حمدنا فقط
كما لا يصح حمدنا على صفاتها اذ ليست صفة من صفات اللولو اختيارية مع انه لا بد في الحمد مما هو محمود عليه
في الواقع فتامل فيه اشارة الى منع كون الحمد ثناء على الاختياري مستندا بما مر من ان المراد بالجميل المحمود
هو الاختياري او منع كون المحمود عليه اختياريا كيف ويلزم حينئذ ان لا يكون ثناء الله تعالى على صفاته العظام كالعلم
والقدرة وغيرها حمدا مع انه حمد قطعا وذلك لان الاختياري ما صدر بالاختيار وتلك الصفات ليست
كذلك والا لكانت حادثة ضرورة ان المسبوق بالقصد والاختيار حادث البتة الا ان يقال ان الاختياري
كما يجيء بمعنى ما صدر بالاختيار يجيء بمعنى ما صدر عن المختار ولا شك ان صفاته تع صادرة عن الفاعل المختار الذي
هو ذاته سبحانه وان لم يصدر عنه بالاختيار او يقال ان تلك الصفات تدل على افعال حسنة اختيارية فالحمد عليها
راجع في الحقيقة الى تلك الافعال فيصح ان يقال حمدت زيدا على شجاعته لان الشجاعة كما يطلق على الملكة الغير
الاختياري يطلق على الافعال الاختيارية المترتبة عليها فتدبر **قوله الذي هدانا** قيل الهداية عبارة عن الدلالة
على ما اي طريق ان سلك عليه يوصل الى المطلوب في الاغلب وقيل بل هي الدلالة الموصلة بنفسها الى المطلوب فيجيء
المعنى الاول لاطباق اهل اللغة عليه ونسب المعنى الثاني الى البعض من المعتزلة والفرق بينهما ان الاول عبارة
عن الدلالة مطلقا من غير التقييد بصفة الايصال والثاني عن الدلالة عليه مع الايصال والنسبة بينهما نسبة الاطلاق
والتقييد فيكونان اعم واخص مطلقا صدقا وتحققا اذ المطلق كما يتحقق بتحقق المقيد يصح حمله عليه لا نسبة
الكلية والجزئية كما زعم حتى يكون هذه النسبة بينهما تحققا فقط لانتفاء التصادق بين الجزء الخارجي
والكل راسا لا يقال ان الايصال قد يوجد بدون الدلالة على الطريق كما تحقق على الانبياء عليهم السلام وعلى
كثير من اولياء الامة حتى بعض الاشقياء بانهم اوصلوهم بحسب التوجه القلبي فقط من غير دلالة فيكون بينهما العموم

من وجه لا مطلقا لان دعوى العموم المطلق انما هو بحسب هذين التفسيرين فقط لا مطلقا حتى يتوجه الايراد فالمعنى
الاول يعم المومن والكافر لكونه غير مستلزم للايصال المستلزم للوصول كيف والايصال فيه صفة للطريق
واذ ليست دلالة مستلزمة للسلوك عليه فكيف تتصور استلزامها للايصال والمعنى الثاني يختص بالمومن
لكون الايصال فيه قيدا مخصصا للدلالة لازما لها غير منفك عنها فيكون مستلزما للايصال المستلزم للوصول
ومن المعلوم ان الوصول الى المطلوب لم يتحقق في حق غيره وليس المراد بالايصال في كلا المعنيين الايصال
بالقوة او اعم منها والا لم يبق بين المعنيين فرق بالعموم والخصوص لان كلا منهما على ذلك التقدير لا يستلزم الايصال
المستلزم للوصول فيعمان المومن والكافر بل المراد به فيهما الايصال بالفعل ضرورة ان الايصال بالقوة ليس
بايصال حقيقة وحينئذ نقض المعنى الثاني بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى لان هذا المعنى
مختص بالمومن وثمود لم يومنوا بنبيهم صالح عليه السلام فكيف يصح ان يكون هديناهم بمعنى اوصلناهم الى المطلوب
واما النقض بالمعنى الاول بان الهدى مطاوع للهداية بمعنى الارادة ولازم لها غير منفك عنها فلا يتصور استحباب
العمى الذي هو عدم الروية بعد الارادة فلا استقامة للمعنى الاول ايضا فساقط لان الهدى ليس بمعنى الروية
حتى يكون مطاوعا لها بل بمعنى وجدان الطريق كما صرح به البيهقي في التاج والعمى فقدانه بقرينة المقابلة
ومن الظاهر ان ارادة الطريق وان استلزم الروية لكن لا يستلزم وجدانه حتى لا يجوز التخلف والانفكاك
عنها ومعنى الاية على هذا التقدير اما ثمود فاريناهم الطريق فاختاروا فقدان طريق يوصل الى المطلوب
على وجدانه بان لم يسلكوا عليه ولو سلكوه لوصلوا الى المطلوب البتة فتدبر والمعنى الاول منقوض ايضا بقوله تعالى
انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء وهو اعلم بالمهتدين لان شان الرسول الله صلى الله عليه وسلم
هو ارادة الطريق فكيف يتصور النفي عنه ولما كان لقائل ان يقول انه لا انتقاض للمعنى الاول بالاية الثانية
لاحتمال ارادة المعنى الثاني فيها مجازا اتفاقا واحتمال التجوز مشترك لان مثل هذا الاحتمال جار في الاية الاولى
ايضا لجواز العكس اجاب بانا لا نسلم ذلك لان المعنى الاول معنى لغوي موضوع له بخصوصه اتفاقا واهل اللغة عليه

حيث فسروا الهداية بالارشاد والدلالة والاعلام وغيرها وغيروا عنها بالفاظ يراد نحو ذلك والغالب في كتبهم بيان ما وضع له اللفظ وتدوين الحقايق على ان المصنف رح صرح في شرح المقاصد بان كون المعنى الثاني معنى حقيقيا من مخترعات بعض المعتزلة لا اصل له عند اهل اللغة فثبت الترجيح وقد بقي احتمال النقل والاشتراك لفظيا كان او معنويا كما ذهب اليه صاحب التجريد ونقل عن بعض علماء اهل السنة ايضا والجواب عن الاول انه قد تقرر في موضعه ان النقل خلاف الاصل الراجح في الاستعمال فلا يصرف اللفظ عنه الا بدليل واذ لا دليل فلا صارف عنه وعن الثاني ان اللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز وبين الاشتراك يحمل عليهما لا عليه لكونهما اعم استعمالا واكثر فايدة منه والحمل على الاعم الاغلب اولى وارجح وللمنافشة في امتناع حمله اي حمل قوله تعالى انك لا تهدي على هذا المعنى اي الدلالة على ما يوصل مجال بان يقال ان الدلالة وان صدرت منك بحسب الظاهر لكنها غير صادرة منك حقيقة لخروج اثر هذا الفعل عن طوق البشر على طبق قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى اذ الرمي الى الكفار وان صدر عنه صلى الله عليه وسلم حسا لكنه سبحانه نفي عنه باعتبار عدم اقتداره على ترتب اثره فالمنفي هو الارادة المقدورة لا الارادة الظاهرة التي هي شأن الرسل عليهم الصلوة والسلام فلا نقض للمعنى الاول بالآية الثانية وهذا التفسير قال في الحاشية ويمكن ان يقال ان الهداية في قوله تعالى لا تهدي بمعنى الدلالة على ما يوصل الى المطلوب بمعنى انك لا تتمكن من ارادة الطريق لكل من احببت بل انما تتمكن لمن اردنا انتهى وحينئذ لا يرد ان محل الخلاف هو الاستعمال الحقيقي دون المجازي وتفسير المحشي المحقق رح بقوله لا تتمكن مشعر بكونه معنى مجازيا اذ فيه ارتكاب اضمار ويحتمل ارتكاب مثله في الآية الاولى ايضا بان يقال اما ثمود فهديناهم الى الهدى باظهار مقدمات الايصال الى الحق من ارسال الرسول وخلق المعجزات على يده ورده عدم الورود ان قوله لا تتمكن ليس تفسير الاصل المعنى بل بيان للحاصل ومعناه ما بيناه من ان المنفي هو الارادة المقدورة لا الارادة المطلقة حتى يلزم المحال قيل التخصيص بالانبياء بلا لام هذا المعنى فان الدلالة على ما يوصل عامة شاملة لجميع الادلة وعدم الاقتدار [illegible]

له بالهداية ولا بفعله صلى الله عليه وسلم اذ جميع افعال العباد متشاركة في ان الاقتدار والتمكين عليها من الله

سبحانه فما وجه التخصيص واجيب بان التخصيص انما جاء بسبب المعه ود لان النبي صلى الله عليه وسلم دعا عمه ابا طالب

الى الايمان دعوة بليغة وبذل جهده ولم يؤمن فحصل له صلى الله عليه وسلم بسبب ذلك حزن شديد فنزلت

فيه وان كانت الصيغة عامة كما نقل عن ائمة التفسير في شان نزولها الا ان الهداية مختصة بالاجبار حتى لا ينافي

ارادته على ان التخصيص للتنبيه على انه صلى الله عليه وسلم لما لم يتمكن عليها بالنسبة الى الاحباء مع كمال المبالغة

في هدايتهم وزيادة الاهتمام لشانهم فما حال غيرهم ويمكن توجيه المناقشة بان النفي راجع الى العموم المستفاد

من الموصول اي انك لا تهدي كل من احببت ولكن شانه تع ان يهدي كل من يشاء واما انت فانما تهدي من اراد تعالى

اياه وهذا حق فان النبي عليه الصلوة والسلام انما كان يهدي من اوحى الله تعالى في حقه اليه وامره بهدايته له

دون الذين قد علم فيهم انهم ختم الله على قلوبهم ولا خلاق لهم من الايمان فتامل لعل الامر بالتامل للاشعار الى

توجيه المناقشة الذي في حاشية الحاشية وما ذكرنا قال المصنف العلامة في حاشية الكشاف ايذانا الى تعدد

استعمال الهداية في المعنيين باختصاص احد الاستعمالين باحدهما واختصاص الآخر بالآخر لا الى تعدد

لهما حتى تكون مشتركة لفظية كما وهم بل الظاهر نفي الاشتراك لئلا يكون منافيا لما نقل عنه سابقا من

الاختراع ما حاصله انها تتعدى الى المفعول الثاني مذكورا كان او مقدرا تارة بنفسها مثل والذين جاهدوا

فينا لنهدينهم سبلنا ونحو لا تهدي من احببت اي الحق وتارة بالى او باللام اي بواسطتهما مثل انك

لتهدي الى صراط مستقيم وان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم ونحو اما ثمود فهديناهم اي هديناهم الى الحق ومعناها

على الاستعمال الاول الايصال الى المطلوب ولو على سبيل المجاز اذ كونه مفهوما من لفظ الهداية عند تعديها

بنفسها لا يستلزم كونه موضوعا له لجواز كونه مفهوما منه بواسطة القرائن على الثاني ارادة الطريق فلا نقض

بالآيتين وفيه نظر من وجهين الاول ان التعدية بواسطة الحرف من امارات المجاز بخلاف التعدية بدونها فانها

ليست كذلك فيلزم كون المعنى الاول معنى مجازيا والثاني معنى حقيقيا مع انه المقصود خلافه والثاني ان التقييد الكائن

بحيث لو قيد به يفهم منه معنى ولو لم يقيد يفهم معنى آخر يكون مجازا كلفظ الظلمة والنور فانهما اذا اطلقا لم يفهم منهما المعنى المتعارف واذا قيدا بالكفر والايمان يفهم من الاول الضلالة ومن الثاني الهداية وههنا كذلك اذ لو قيدت الهداية بالمفعول بواسطة الحرف تفهم منها الارادة وان لم يقيده بوسطها يفهم منها الايصال بخلاف ما لو قيدت بالمفعول بنفسه يفهم منها الايصال وان لم تقيد به لم يفهم منها معنى اصلا لتوقف انفهام المعنى على التعدية ولو تقديرا فلا يكون مجازا وحينئذ لا يقال ان المتعدي بالحرف مقيد بالمفعول والحرف واسطة في التقييد ومن الظاهر ان التقييد بالمفعول ليس من امارات المجاز لان الفعل وان كان مقيدا بالمفعول لا بالحرف بنفسها لكن لها دخل في التعدية والا لكانت لغوا ولم يتبدل المعنى بتوسطها والثاني ان الهداية بمعنى الارادة ايضا قد تتعدى بنفسها كقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عم فاتبعني اهدك صراطا سويا وعن مؤمن آل فرعون يا قوم اتبعون اهدكم سبيل الرشاد والحمل على الحذف والايصال مما لا يقبل فاختلت الضابطة والحق ما قال السيد المحقق رح انه لا فرق بين المتعدي بنفسه والمتعدي بالحرف والاستعمال بكلا المعنيين على التقديرين صحيح كما يفصح عنه الآيات الكريمة في مواضع شتى **قوله** سواء الطريق اي الطريق المستوي من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف كجرد قطيفة فان السواء ههنا بمعنى المستوي ابتداء كما جعل صاحب الكشاف سواء للسائلين بمعنى مستوية وذلك شائع ولا حاجة الى ان يجعل بمعنى الاستواء اولا ثم بمعنى المستوي حتى يرد انه تكلف والاظهر جعله بمعنى الوسط فقط على ما في الصحاح ان سواء الطريق وسطه ووسط الطريق اقرب ايصالا الى المقصود من اطرافه والاوجه ان يجعل السواء بمعنى المصدر صفة للطريق اي الطريق السواء مبالغة لان المقصود من الوصف بالمصادر هو المبالغة في شان محالها كانها صارت عين ما قام بها كما صرح به السيد السند قدس سره الشريف في بعض تعليقاته والتاويل باسم الفاعل لا يفيد هذه الفائدة والصراط المستقيم بان يراد من الاستواء الاستقامة لانها ملزومه

والمراد به نفس الامر اي العقائد الحقة لما صدر من الانظار الصحيحة وهداية العقل السليم [illegible]

تعليق في الهامش: [illegible]

مع عزل النظر عن خصوصية العقائد الكلامية نظرا الى عموم اللفظ ويجوز لك ان تخصه بالاسلام اى بالعقائد
الكلامية الاسلامية لتبادرها الى الفهم منه لكن المعنى الاول انسب بالمقام من المعنى الثانى لحصول المناسبة
الظاهرة بالقياس الى قسميه الا ان التلميح الى ما فى التنزيل من قوله جل مجده اهدنا الصراط المستقيم يرجح
الثانى **قوله** جعل لنا التوفيق خير رفيق التوفيق فى اللغة جعل الاسباب موافقة للمطلوب خيرا كان
او شرا ثم خص فى العرف والشرع بالخير واعتبر فى اصل معناه وحاصله توجيه الاسباب باسرها نحو المسببات
قيل الاولى نحو المسبب لانه يوهم ان لا يكون لمسبب الا سبب واحد لاقتضاء تقابل الجمع بالجمع توزيع الافراد
على الافراد نحو ركب القوم دوابهم وهو كما ترى الا ان يراد منها الجنس ببطلان الجمعية باللام وقوله لنا
الظاهر فيه من حيث المعنى تعلقه برفيق بان يكون صفة له وتتميما لمعناه اذ المقصود جعل التوفيق رفيقا
لنا لا لغيرنا اذ المقام مقام الحمد وترتب الحمد على وصول النعماء من المحمود الى الحامد خاصة اقوى من وصولها
اليه والى غيره عموما وذلك لا يحصل الا على هذا التقدير اذ على تقدير تعلقه بجعل لا يفيد الحصر ويحتمل مرافقة
التوفيق لغيرنا كالملك مثلا وجعله لانتفاعنا بها بالواسطة وهو غير مقصود ولكن اللفظ لا يساعده لامتناع
تقدم ما فى حيز المضاف اليه عليه اما عليه فقط لا على المضاف ايضا بان يكون بينهما فيلزم الفصل بين المضاف
والمضاف اليه او مع المضاف ايضا بان يقع عليهما كما فى ما نحن فيه فيلزم تقدم المضاف اليه على المضاف
لان المعمول لا يقع الا حيث يصح وقوع العامل فيه وكلاهما باطلان ونسخ الحاشية ههنا مختلفة فى
بعضها لفظ اليه والواو معا وفى البعض بدونهما وفى بعض منها لفظ اليه بدون الواو وفى بعضها
بالعكس وانما اخترنا النسخة الثالثة لانها برية عن التكلف بخلاف النسخ الاخر كما لا يخفى فاما ان يتعلق
بمحذوف تفسيره المذكور بعينه او يقال فى صحة التعلق برفيق ان الظرف مما يتوسع فيه ما لا يتوسع فى
غيره اذ يكفيه رائحة من الفعل اى المعنى الحدثى لكونه طالبا للتعلق به بالذات فحيثما يوجد لفظ يمكن استنباط
معنى فعلى منه ولو التزاما متقدما كان او متاخرا يصح تعلقه به ولذلك يتعلق بالحامد باعتبار كونه ملزوما

لمشتق كما فى الحديث الشريف هم يدعلى من سواهم اى متعاضدون على محاذاة ما ذكره المصنف العلامة
فى شرح قول صاحب التلخيص واكثرها للاصول جمعا حيث قال للاصول متعلق بمحذوف يفسره قوله جمعا لان
معمول المصدر لا يتقدم عليه والحق جواز ذلك فى الظروف خاصة لانها مما يكفيه رائحة من الفعل وانما قال على محاذاة
ما ذكره ولم يقل مثل ما ذكره لان المذكور ليس مما تقدم فيها فى حيز المضاف اليه عليه واما تعلقه بجعل فركيك من
حيث المعنى اما باعتبار لزوم خلاف المقصود كما تراه وباعتبار الحمل على خلاف المتبادر وهو ان يكون الجعل بمعنى الخلق
لا بمعنى التصيير كما هو المتعارف ويكون خيره فيبق حالا موكدة كما لا يخفى على من له فطرة سليمة عن شوائب
الوهم وفطنة قوية متوقدة فى الذكاء والفهم **قوله** والصلوة على من ارسله هدى قيل هو مصدر بمعنى اسم الفاعل
اى هاديا فيكون مجازا فى الطرف ويحتمل المجاز فى الاعراب ايضا اى ذا هدى والظاهر انه اسم للحاصل بالمصدر اطلق
عليه مبالغة فيكون مجازا فى النسبة لانه ابلغ منهما لافادته المبالغة البليغة المناسبة لمقام المدح بحيث
يفيد ان نبينا صلى الله عليه وسلم لوفور صدور الهداية منه صار عينها لا موصوفا بها وانما جعله اسما للحاصل
بالمصدر لا المصدر لان المصدر ربما يستعمل بمعنى الفاعل لاعتبار التلبس بالفاعل فيه فالراجح فيه المجاز فى الطرف
بخلاف الاسم فان الرجحان فيه للمجاز فى النسبة لعدم اعتبار التلبس فيه ولا اسما للمصدر لان الحاصل
مقصود منه ومستوجب لكمال المبالغة فلا يتوهم انه لا وجه لجعله اسما للحاصل بالمصدر بل جعله بالمعنى المصدرى
اظهر وابلغ كما فى زيد عدل **قوله** وهو بالاهتداء مصدر مبنى للمفعول بان يهتدى به لا مبنى للفاعل بان يهتدى
به لان ارادة صيغة المتكلم مع الغير من المصدر لم يسمع فى محاوراتهم لا لان الاول صفة له صلى الله عليه وسلم
بالذات لكونه مهتدى حقيقة والثانى وصف له باعتبار اهتدائنا به على طريق الوصف بحال المتعلق وذلك
لا يلائم مقام المدح اذ نهتدى وان كان من صفاتنا لكن يهتدى به صفة له صلى الله عليه وسلم فلا اتصاف
بصفة الغير فافهم وكذلك **قوله** ونوار به الاقتدار يليق مصدر مبنى للمفعول اى بان يقتدى به لا مبنى للفاعل
كما مر وقوله به متعلق بالاقتداء ولا يليق تعلقه بيليق لان الاقتداء [illegible]

وسلم كامل في ذاته وصفاته غير مفتقر الينا في تحصيل كمالاته على ان التعلق بالقريب اولى وقيل في

تعلق به بالاقتداء فايدة اخرى هي ان المناسب للمقام حصر الاقتداء فيه وهو لا يحصل الا اذا كان به متعلقا

بالاقتداء بخلاف ما اذا كان متعلقا بيليق فافهم فيه اشارة الى صحة تعلقه بيليق بان يوخذ الاقتداء

بمعنى المقتدائية مطلقا ويقال نوريليق بمنصب المقتدائية فلا فساد من حيث المعنى وليس حصر لياقة المقتدائية

مطلقا غير مناسب لمقام المدح فتدبر **قوله** بالتصديق متعلق لسعدوا والباء للسببية اي حصلوا مرتبة السعادة

في كل منهج من مناهج الصدق ووصلوا منتهاه بسبب التصديق بما جاء به نبينا صلى الله عليه وسلم

قوله بالتحقيق يحتمل تعلقه بصعدوا والباء للسببية كما سبق في قوله بالتصديق والمعنى صعدوا معارج الحق

وبلغوا اقصاه بسبب تحصيل مراتب التحقيق والايقان بنبوته عليه الصلوة والسلام وهذا البلوغ مستفاد

من الجمع المضاف لانه مفيد للعموم والاستغراق يعني صعدوا جميع مراتبه والصعود على جميع مراتب الشيء يستوجب

الوصول الى اقصاه ويحتمل الاستقرار ايضا بان يكون متعلقه مقدرا عاما كان نحو زيد في الدار او حاصلا

مثل عمرو من العلماء اي صعدوا ومنهم بخلاف اللغو فانه عبارة عما يكون متعلقه مذكورا كما حققه السيد السند

قدس سره الشريف في حاشية الكشاف والمعنى هذا الحكم متلبس بالتحقيق اي محقق لا ريب فيه فتامل فيه اشارة

الى ان الحكم بالاستقرار ههنا ليس مبنيا على التفسير المشهور للظرف المستقر وهو ما كان متعلقا بالمقدر العام لان

الفعل العام عبارة عما يوجد معناه الحدثي في كل فعل ويشاركه فيه والتلبس ليس كذا لهذا المعنى لعدم كونه مشاركا

للفعل ما في المعنى الحدثي بل يوجد في بعض الافعال وغيرها باعتبار النسبة الى الغير فيكون الظرف المتعلق به ظرف

لغوا اذ اللغو على هذا التفسير عبارة عما يتعلق بالفعل الخاص مقدرا كان او مذكورا الا ان يصرف ويقال ان معنى

العموم ما لا يوجد فعل لا بدونه والتلبس كذلك اذ ما من فعل وله تعلق بالغير الا وهو متلبس ولا اقل من تلبسه بالفاعل

ويؤيده ما نقل عن الرضي ان الظرف ان كان بحيث يفهم منه عامله فهو مستقر والا فلغو ومن البين ان التلبس

مفهوم للظرف فحينئذ لا حاجة الى بناء الكلام على تحقيق السيد رح فيكون المتعلق به ظرفا مستقرا على المشهور

بلا كلفة فتدبر قال المصنف العلامة رح وبعد فهذه غاية تهذيب الكلام في تحرير المنطق
والكلام وتقريب المرام من تقرير عقائد الاسلام جعلته تبصرة لمن حاول التبصر لدى الافهام وتذكرة
لمن اراد ان يتذكر من ذوي الافهام سيما الولد الاعز الحفي الحري بالاكرام سمي حبيب الله عليه التحية
والسلام لا زال له من التوفيق قوام ومن التائيد عصام وعلى الله التوكل وبه الاعتصام قوله وبعد فهذه
لما كان اسم الاشارة موضوعا لان يشار به الى موجود مشاهد قريبا كان او بعيدا بمعونة الحواس الظاهرة
وليس المشار اليه ههنا موجودا في الخارج حاضرا عند الحس بل هو موجود في الذهن وحاضر فيه فلا بد من
ان يشار به اشارة عقلية الى المرتب الحاضر في الذهن ويستعمل فيها مجازا تنزيلا للمعقول بمنزلة المحسوس
مبالغة في كمال العناية وترغيبا للمتعلم في تحصيله بان يلاحظ اليه العقل بالذات بدون معونة الحواس ويحصل
صورة منه فيه ليمكن تمييزه عن غيره سواء كان وضع الديباجة قبل التصنيف او بعده اذ لا حضور ولا
لا وجود للالفاظ المجتمعة المرتبة ولا لمعانيها في الخارج عن المشاعر عند المشير حين الاشارة حتى تصلح
لتعلق الاشارة الحسية ولا يكفي وجود الالفاظ في الخارج متعاقبة لتعلقها لان الاشارة ليست الا الى
المجموع المرتب الذي هو الكتاب فما قيل انه ان كان وضع الديباجة بعد التصنيف فالاشارة تكون حسية الى
الحاضر في الخارج لا يستقيم اصلا الا بان يراد به الاشارة الى نقوش الكتاب الموجودة مجتمعة في
الخارج دون الالفاظ الصرفة لانها وان كانت موجودات خارجية لكنها غير مجتمعة الاجزاء في الوجود
العيني حين الاشارة ودون معانيها فقط اذ هي صور عقلية ليست الا موجودات ذهنية ودون
المركب من الثلثة التي هي النقوش والالفاظ والمعاني او الاثنين منها باخذ الالفاظ مع النقوش
او مع المعاني او النقوش مع المعاني لان المركب من الموجود والمعدوم معدوم البتة ولا يخفى انه اي ارادة
الاشارة الى النقوش لا يناسب المقام للاخبار عنه بغاية تهذيب الكلام ومن الظاهر ان النقوش لا تصلح
لكونها مبنية على ان المشار اليه ههنا ليس الا ما تعلق قصد المصنف بتبيينه والنقوش [illegible]

تبرئتهما بل تعلق بتدوين المعاني وترتيب الالفاظ بازائها الا ان يحمل على المجاز بذكر الدال وارادة المدلول
منه بان اشار الى النقوش وحكم عليها بكونها مهذبة او مسماة بالتهذيب لا لاتصافها بالتهذيب او لتسميتها
به حقيقة بل اراد بها مدلولاتها التي هي الالفاظ المخصوصة الدالة على المعاني المخصوصة توصيفا للمعبر بوصف
للمعبر عنه كما هو الظاهر الصريح يحمل المعنى المصدري اي التهذيب عليه مبالغة على طريق المجاز في النسبة او جعل
التهذيب بمعنى المهذب اي هذا غاية الكلام المهذب على طريقة المجاز في الطرف او تسمية للمعبر باسم المعبر عنه
اذا قصد بهذا الاخبار افادة التسمية ولو اشارة اي تسمية للنقوش الدالة المشار اليها بلفظ هذا باسم الالفاظ
والمعاني المدلولة والاظهر ترك احتمال التسمية لان المقصود من هذا الكلام مدح كتابه لا الافادة بتسمية بذلك الاسم
كما يشهد بذلك زيادة لفظ الغاية والاضافة الى الكلام وعطف تقريب المرام عليه ولذا قال بعضهم ان
المراد من التسمية مجرد اطلاق اللفظ لا العلمية اي اطلاق علم المعبر بلفظ يطلق على المعبر عنه فافهم وفيه نظر بعد
لا يخفى على المستيقظ لان الحاضر من النقوش في الخارج حين الاشارة لا يكون الا شخصا معينا كتبها المصنف
بخلاف الحاضر من الالفاظ والمعاني في الذهن اذ الذهن ظرف للخلط والتعرية فلا يقدر على اشخاص الاشخاص
المعينة منها لا يقدر على ملاحظتها مجردة عن خصوصيات المحال ومن البين ان ليس المراد وصف ذلك الشخص
ولا تسمية ذلك الشخص بذلك الاسم والا لم يكن المكتوب الآخر موصوفا بالتهذيب ولا مسمى به ولا وصف
واحد من الاشخاص على سبيل البدلية ولا تسمية به كما وهم والا لكان الشخص الآخر مماثلا له لا عينه بل الغرض
وصف نوعه الذي لا يختلف باختلاف الخطوط وتسميته بذلك الاسم وذلك النوع هو طبيعة النقوش
الكتابية الدالة على تلك الالفاظ المخصوصة الموضوعة بازاء المعاني المخصوصة اعم من ان يكون في ذلك الشخص
او غيره مما يشاركه في ذلك المفهوم الا ترى انك اذا قلت نعم الكتاب تهذيب المنطق لم ترد به الا النوع
سواء كان هذا او ذاك او غيرهما ولا شك في انه لا حضور ولا وجود لهذا الكلي الذي هو طبيعة
النقوش في الخارج عند المشير بحيث يكون محسوسا مشاهدا صالحا لتعلق الاشارة الحسية مجرد وجود

في الخارج بعين وجود اشخاصه كما هو التحقيق من دون محسوسيته لا يكفي لتعلقها وما قيل ان الكلي الطبيعي
والتشخص لما كانا متحدين وجودا بحيث لا وجود لاحدهما مغايرا ممتازا عن وجود الآخر فلا معنى لمحسوسية
التشخص وعدم محسوسية الكلي ضرورة استحالة اتحاد المحسوس مع غير المحسوس فهو ليس بشي اذ ليس المراد
من الاتحاد ان الشي المقترن بالعوارض يقال له الكلي الطبعي والتشخص في مرتبة واحدة حتى لا يمكن محسوسية
احدهما دون الآخر بل معنى الاتحاد انه ليس في الخارج الا شي مخصوص مقترنا بالعوارض الخارجية الذي
يقال له التشخص ثم قد ياخذ العقل ذلك الشي من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض مطلقا فلا يلزم من
محسوسيته في مرتبة العوارض محسوسيته في مرتبة التعرية عنها هذا اذا بني الكلام على التحقيق اما لو بني
على ما ذهب اليه المصنف العلامة في هذا الكتاب من ان الطبايع لا تحقق لها في الاعيان فلا اشكال
فالاشارة ليست الا الى الحاضر في الذهن على جميع التقديرات السبعة المذكورة آنفا ومن ههنا
اي من كون الغرض وصف نوعه وتسميته بذلك الاسم علمت ان اسامي الكتب ليست من قبيل الاعلام الاشخاص
الموضوعة للهويات المعينة ولا من قبيل اسماء الاجناس الموضوعة للفرد المنتشر لعدم تعلق القصد
الى تسمية واحد معين او غير معين من الاشخاص بالاسم المخصوص بل من قبيل اعلام الاجناس الموضوعة للماهية
من حيث هي عند التحقيق لاطلاق الاسم على الواحد والكثير من تلك الخصوصيات على السوية وما قيل
ان الكتاب لا يطلق على جملة جزء وانما يطلق على المجموع ويصدق عليه ومن الظاهر ان المجموع متشخص واحد غير
قابل للتكثر كزيد فيكون علم شخص ليس بشي لان المجموع الذي يطلق عليه الكتاب عبارة عن الالفاظ والمعاني
وهي اعراض تابعة لمحالها غير منتقلة من محل الى محل والمحال كالالسنة والاذهان موجودات متعددة
يستلزم تعددها تعدد وجودات المجموع وتعدد تشخصاته فلا يكون المجموع المسمى متشخصا واحدا معينا او غير
معين يوضع بازاءه الاسم وما هو الا الطبيعة من حيث هي فتفطن فيه اشارة الى اعتراض اورده في
حاشية الحاشية لقوله هو انه لم لا يجوز ان يكون اسماء الكتب من قبيل اسماء الاجناس الموضوعة [illegible]

مثل رجل وعلم فكما ان رجلا وعلما مع التنوين لا يطلقان على المتعدد فكذلك المفتاح والايضاح مع التنوين
لا يطلقان عليه وكما ان المفتاح والايضاح بلا تنوين يطلقان على المتعدد فكذلك رجل وعلم بدونه يطلقان
عليه انتهى هذا اذا كان علم الجنس موضوعا للماهية من حيث هي واسم الجنس للفرد المنتشر كما نقله المحشي
المحقق رح في حواشي التجريد عن ابن الحاجب وزعم انه مذهب جمهور النحاة واما اذا كان علم الجنس عبارة
عن الماهية من حيث الوحدة الذهنية والتعين العقلي كما يقتضيه اطلاق لفظ العلم واسم الجنس عن الطبيعة
من حيث هي والفردية مستفادة من التنوين كما هو مذهب اهل التحقيق فالحق ان اسماء الكتب ليست
من قبيل اعلام الاجناس بل من قبيل اسماء لما اذ ليست فيها وحدة زائدة على مفاهيمها ومجرد وحدة
الطبيعة لو كانت كافية فينبغي ان يكون الانسان ايضا علم جنس لكونه واحدا ومتعينا في ضمن الاشخاص
بل سائر اسماء الاجناس يكون اعلاما جنسية اذ لا يخلو مفهوم جنس ما عن وحدة الطبيعة واما استحضار
الموضوع له عند التسمية لو كان مناطا للعلمية الجنسية كما زعم فيلزم ان يكون اسماء الاجناس كلها كذلك
لوجوب استحضارها عند الوضع وما قيل ان التعين معتبر في مسمياتها هذه الاسماء غير مختلف باختلاف الاشخاص
والاوقات حتى ان اللفظ الواحد الواقع عن شخصين في وقت او عن شخص في وقتين والمعنى القائم بذهنيهما
يعد في العرف لفظا واحدا وهذه الوحدة لما لم تكن شخصية فذهنية فتكون اعلام اجناس لا اسماء لما لفقدان
هذه الوحدة فيها فساقط لان مجرد هذه الوحدة ليست كافية في كونها اعلام اجناس كما مر آنفا
بل لا بد من تعين زائد على ذلك هو كونه معهودا في الذهن وحاضرا عنده كما في اسامة على ان العلمية الجنسية
تقديرية اضطرارية لا تثبت الا اذا دعت الضرورة اللفظية اليها كما اطلقوا اسم العلم على اسامة دون
الاسد حيث وجدوا فيها علائم العلم من منع دخول اللام ومنع الصرف ووقوعها مبتدأ من غير تخصيص وذا
حال وتوصيفها بالمعرفة وغير ذلك ولم يجدوا في اسد ذلك فارتكبوا فيها بالعلمية الجنسية ومن البين ان
تلك الاحكام لم توجد في اسماء الكتب فاي ضرورة في الحكم بعلميتها فالاصح ما وقع في بعض النسخ بل اعلام الاشخاص

فتدبر **قوله** غاية تهذيب الكلام اي هذا الكتاب كلام مهذب غاية التهذيب او تصنيف هذا
الكتاب غاية تهذيب الكلام على طريق المجاز بالحذف في كلا التقديرين اما على التقدير الاول
فبحذف الموصوف والصفة واقامة المفعول المطلق مقامهما وليس المفعول المطلق ههنا من
غير لفظ العامل كما وهم لان غاية التهذيب بمعنى اقصى مراتبه ومن الظاهر ان اقصى مراتب الشيء ليس خارجا
عنه بل فرد كامل منه وعلى الثاني فبحذف المبتدأ المضاف الى اسم الاشارة لتصحيح الحمل وهذا بعيد عن الفهم كما
ترى لان المشار اليه المتسابق اليه الذهن ما هو المقصود بالتصنيف اعني الكتاب لا التصنيف الذي هو فعل
المصنف بل لا يكاد ان يصح الحمل لان التصنيف ليس عين التهذيب لا ذاتيا ولا مع التأويل ففيه حذف صدر
الكلام من غير ضرورة وتوجيه الاول وحسنه لا يخفى لان الانسب بالمقام توصيف الكتاب وتحسينه
لا تحسين التصنيف وتوصيفه ويحتمل المجاز في الطرف بجعل التهذيب بمعنى المهذب واضافة
الصفة الى الموصوف اي هذا غاية الكلام المهذب والمجاز في الاعراب بحذف الخبر المضاف واقامة المضاف
اليه مقامه اي هذا ذو غاية تهذيب الكلام والمجاز في الاسناد بجعل المصدر على اسم الاشارة مبالغة كزيد
عدل وهذا ابلغ واسلم من التكلفات **قوله** في تحرير المنطق والكلام اي في تنقيحهما وتهذيبهما
خاليا عن الحشو الذي هو زيادة معينة على اصل المراد بلا فائدة والتطويل الذي هو زيادة غير معينة على
المعنى المقصود بلا طائل والظرفية اي ظرفية تحرير المنطق ليست حقيقية كظرف الكوز بالنسبة الى الماء بل
تجوزية تشبيها للشمول العمومي بالشمول الظرفي بيانه ان الظرف كما هو شامل ومحيط بالمظروف فكذلك العام شامل
للخاص فصح تشبيهه بالظرف بجامع الشمول وههنا كذلك اذ الظرف خبر بعد خبر متعلق بكائن فالمظروف
ضمير مستتر فيه راجع الى الكتاب الذي اشار اليه بلفظ هذا وهو عبارة عن الالفاظ المتعلقة بالتدوين
بها بالذات دون المعاني وتحرير المنطق والكلام بمعنى تبيان المسائل المنطقية والكلامية فلزم ان المسائل
عموم [illegible] الى هذا الكتاب بحسب التحقيق [illegible] الكتاب تحقيق بيان تلك المسائل [illegible]

وكلما لتحققها في ضمن الكتب المنطقية والكلامية الأخر فصح ان يقال هذه الالفاظ في بيان تلك المعاني
وهذه الآية في تحريم الخمر باعتبار ان هذه المعاني توجد فيها وفي غيرها من الالفاظ كما صح ان يقال المعاني
في تلك الالفاظ باعتبار احاطتها بها لكونها قوالب المعاني ولما كان هذا القدر من التشبيه في الشمول
يكفي للاستعارة فقال واستعارة لفي الموضوعة للثاني المشبه للاول المشبه به كما هو شان الاستعارة
التصريحية التبعية ويحتمل ان يكون الظرف لغوا متعلقا بتهذيب الكلام فعلى هذا التقدير لبيان
المسائل عموم بالنسبة الى الكلام المهذب بحسب الصدق ولو من وجه وهذا القدر من الشمول يكفي للاستعارة
كما لا يخفى **قوله** وتقريب المرام معطوف على تهذيب الكلام اي هذا مقرب على صيغة اسم الفاعل غاية
تقريب المرام الى الطبايع والافهام بحذف الخبر وجعل المفعول المطلق مقامه على طريقة المجاز بالحذف
او هذا ذو غاية تقريب المرام بان يكون المجاز في الاعراب او غاية تقريب المرام بحمله على اسم الاشارة مبالغة
على طريقة المجاز في الاسناد وكما في غاية تهذيب الكلام وعلى جميع التقادير المراد من التقريب المعنى
اللغوي بخلاف التبعيد كما هو المتبادر من اضافته الى المرام ويحتمل ان يكون التقريب معطوفا على التحرير و
هذا غاية تهذيب الكلام في تقريب المرام وحينئذ المناسب ان يراد من التقريب المعنى الاصطلاحي اي سوق
الدليل على وجه يستلزم المطلوب لا اللغوي لان التقريب الى الافهام لازم للكلام المهذب والا لا يكون
مهذبا والظرفية تقتضي المغايرة فلا يلايم وقوعه ظرفا للتهذيب الكلام وفي المعنى الاصطلاحي لا يلزم
ذلك لان التهذيب يتم برعاية القواعد العربية ولا يتوقف على ربط الدليل بالمدعى ولا يرد انه ينبغي
ان لا يكون عطفه على تهذيب الكلام ايضا مناسبا على تقدير ارادة المعنى اللغوي للاستلزام فانه
لا يجوز عطف اللازم على الملزوم لانه يستلزم غاية الامر ان العطف على هذا لا يكون تاسيسا بل تاكيدا
ولا غاية فيه فالاظهر هو الوجه الاول لان التقريب الاصطلاحي لا يقال له تقريب المرام مع انه على تقدير
ارادته خلاف الوجه الثاني لا يرتبط قوله المرام ويصير لغوا كما لا يخفى على الماهر باساليب الكلام

اللهم الا ان يحمل على التجريد فتدبر **قوله** من تقرير عقايد الاسلام يحتمل ان يكون بيانا للمرام او
متعلقا به بان يكون صلة له اى تقريب المفاد من تقرير العقايد الى الفهم ويجوز ان يكون بيانا
لتقريب المرام بان يراد من التقرير التقريب ومن العقايد المرام والتعلق بالتقريب بان يكون
صلة له بعيد لفظا ومعنى اما لفظا فلان التقريب لا يتعدى بمن فلا بد ان يكون بمعنى الى وهو بعيد
واما معنى فلان الكلام حينئذ على كون المقصود قريبا من تقريرها فيلزم ان يكون المرام شيئا او
وراء تقرير العقايد مع ان الامر ليس كذلك بل المرام نفس العقايد المقررة بناء على ان اضافة
التقرير اليها من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف **قوله** عقايد الاسلام الاسلام اما عبارة عن
نفس التصديق بجميع ما علم مجيئه صلى الله عليه وآله وسلم به ضرورة فحينئذ الاضافة اليه بيانية لاتحادهما
او عن التصديق بالجنان مع الاقرار باللسان او عنهما وعن العمل بالاركان فيكون الاضافة للملابسة
للتغاير بينهما والاظهر ان الاضافة على كل تقدير لامية لعموم المضاف وخصوص المضاف اليه كشجر الاراك
ويمكن ان يراد بالاسلام اهله اطلاقا للصفة على الموصوف لعلاقة بينهما غير المشابهة على طريقة
المجاز المرسل ويمكن مجاز الحذف بان يقدر لفظ اهل ويراد به معناه والاسلام على حاله كما في واسئل
القرية اى اهلها وانما عطفناه على ان يراد لعدم صحة العطف على قوله بالاسلام لاشتراط الاتحاد
بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم وههنا المعطوف نايب مناب الفاعل والمعطوف عليه ظرف غير صالح
لذلك مع وجود المفعول به هو اهله وكذلك لا يصح عطفه على المجاز المرسل لفساد المعنى اذ لا يمكن
ان يراد بالاسلام اهله على طريق المجاز بالحذف كيف ولا تقصد فيه من اللفظ الموجود معنى آخر **قوله**
تبصرة بمعنى اسم الفاعل اى جعلته مبصرا للمتعلم حين تعليم الغير اياه وكذا تذكرة ويجوز التجوز في الاسناد
اى هذا تبصرة وتذكرة ولا يكن بينهما مجازية الاسناد وهما وهم مع انه ابلغ منهما لان الادعاء
ترك لفظ يحمل عليه شرط في المبالغة ليكون معربا الى المصدر [illegible]

الثاني او في الاول لابد من اخذ المبصر بمعنى الاستقبال مجازا كما يقتضيه قوله لمن حاول التبصر ليكون
مبصرا عند قصد التبصر لا بالفعل والا يلزم الانفكاك بينه وبين مطاوعه وهو محال قوله لذي
الافهام اي هذا مبصر عند تفهيم الغير اياه من قبيل اضافة المصدر الى الفاعل بان يكون المريد للتبصر
المتعلم عند تعلمه عن الغير والغير معلم وانما اختار اضافة المصدر الى الفاعل حيث قال تفهيم الغير و
ترك الاضافة الى المفعول ولم يقل تفهيمه للغير ليكون القاصد للتبصر متعلما والغير معلما لان التبصر انسب
بالمتعلم المبتدي كما ان التذكرة احرى بالمعلم المنتهي حيث قال المصنف العلامة رح تذكرة لمن اراد
ان يتذكر من ذوي الافهام اي يتذكر حال كون المتذكر من ذوي الافهام وان امكن ان يكون المتذكر هو المتعلم
بان يكون قوله من ذوي الافهام متعلق بقوله ان يتذكر بتضمين معنى الاخذ اي يتذكر ويحفظ اخذا
من ذوي الافهام قوله سيما الولد السي بمعنى المثل وزنا ومعنى اصله سواو وسيو بكسر السين وسكون الواو
او الياء فقلبت الواو ياء وادغمت في الياء يقال هما سيان اي مثلان في الشرف ومعنى لا سيما
لا مثل وما اي مع لفظة ما حال كونها زايدة او موصولة او موصوفة اما على تقدير زيادتها فمعنى
المجموع لا مثل فقط لعدم افادة انضمام ما معنى زايدا عليه وعلى تقدير كونها موصولة او موصوفة
فمعنى المجموع لا مثل الذي او لا مثل شيء فلا يرد انه على تقدير كونها موصولة او موصوفة لا يكون معنى
لا سيما لا مثل فقط هذا ما عندي في توجيه ذلك الكلام وقد يقال معناه لا مثل سواء كان مع شيء
او لا لجواز التعريف اللفظي بالاعم هذا اصله ثم استعمل بمعنى التخصيص بالنقل عن معناه الاصلي
الى معنى خصوصا وجعل منصوب المحل على المصدرية اي اخص الولد بزيادة التبصر خصوصا كما يقال
زيد شجاع لا سيما راكبا اي اخصه بزيادة الشجاعة خصوصا حال كونه راكبا وقد يحذف لا لفظا تخفيفا
اذ المنفي فيه تصرفات كثيرة لكثرة استعماله فيقال لا سيما وسيما بتشديد الياء وتخفيفها
وبالواو وحذفها لكنه لم يسمع فيه بمعنى سواء ثم استعمل في معناه الاصلي الذي هو نفي المثل كما

هو الظاهر او في المعنى المنقول لان المنقول عنه ليس الا المجموع الا المنفي فقط والا يكون بمعنى الخصوص من حيث

المعنى او نصب سيّ ليس الا بلا التي لنفي الجنس بان وقع اسمه والخبر عند جمهور النحاة محذوف كموجود والتقدير

لا مثل الولد او لا مثل الذي هو الولد او لا مثل شيء هو الولد موجود من بين من اراد التبصر والتذكر فان

جعله تبصرة وتذكرة في حقه اولى من جعله تبصرة وتذكرة في حق غيره من ذوي الافهام وعده النحاة

من كلمات الاستثناء حقيقة كما يظهر من كلام صاحب المفصل حيث قال ومن المستثنى ما يجوز فيه الرفع والجر

هو ما استثنى بلا سيما وتحقيقه انه للاستثناء اي للاخراج عن الحكم السابق ليحكم عليه على وجه اتم بحكم

من جنس الحكم السابق فلا يكون من كلمات حقيقة بل مجاز العلاقة مطلق الاخراج كما صرح الرضي في

شرح الكافية لان المستثنى في الاستثناء الحقيقي اما في معرض السكوت والحكم على الباقي بعد الثنيا كما في

جاء في القوم الا زيدا فان فيه حكما على القوم ما عدا زيد بالمجيئة وليس لزيد حكم اصلا لا بالمجيئة ولا بعدمها

او فيه حكم من غير جنس الحكم في المستثنى منه نفيا كان او اثباتا على اختلاف القولين وليس ما نحن فيه مطابقا

لاحد التفسيرين اذ فيه حكم من جنس الحكم السابق على وجه الكمال وايضا لو كان من كلمات حقيقة لم تدخل

عليه الواو ولم تذكر بعده اذ لا يجوز دخولها عليه ويمنعون الفصل بينه وبين المستثنى مع انها تدخل عليه

كما في المصرع الآتي وتذكر بعده كما في زيد شجاع لا سيما وهو راكب ويجوز فيما بعده هو لفظ الولد ثلثة اوجه

احدها الرفع بناء على كونه خبر مبتدا محذوف والجملة صلة ما ان كانت موصولة اي لا مثل الذي هو الولد

او صفة ما ان كانت موصوفة اي لا مثل شيء هو الولد ولا يمكن زيادتها على ذلك التقدير كما لا يخفى وفيه

انه يلزم على ذلك الوجه حذف صدر الجملة وهو قليل وثانيها النصب على الاستثناء اي لتنزيله منزلة الا استثناء

وهو الاقل كما صرح به صاحب الايضاح حيث قال ان نصب الاسم بعد لا سيما ليس بقياس وثالثها الجر

على الاضافة هو الاكثر وكلمة ما زائدة على الوجهين الاخيرين لا موصولة ولا موصوفة والا يلزم بقاء

الموصول او الموصوف بدون الصلة او الصفة وهو كما ترى ولا باس بتوسط الظرف

كما في ايما الاجلين قضيت فلا عدوان علي وايما اهاب دبغ فقد طهر ويجوز النصب بتقدير اعني والجر على البدل من كلمة ما اذا كانت نكرة غير موصوفة مضاف اليها سي كما في الرضي وغيره على الاوجه الثلثة قول امرء القيس ولاسيما يوم بدارة جلجل اوله الا رب يوم لي من البيض صالح رب ههنا للتكثير والبيض جمع بيضا اي النسوة الحسنة الوجوه والواو في ولاسيما اعتراضية اذ هي مع ما بعدها بتقدير جملة مستقلة ويحتمل ان تكون عاطفة والمعطوف عليه الجملة السابقة وقيل حالية ودارة جلجل بضم الجيم اسم موضع من مواضع اهل البادية وفي التي كانت موضع اجتماعه مع النساء اللواتي منهن عشيقته والمعنى كم يوم طيبت مع تلك النساء وتلذذت منهن ولكن لا مثل اليوم الذي كنت معهن في دارة جلجل والمقصود تفضيل يوم الاجتماع مع العشيقة في ذلك الموضع على ساير الايام الماضية الصالحة التي ظفر فيها بملاقات النساء فيرفع يوم تارة باخذ ما موصولة ويجر اخرى باخذ ما زائدة وينصب احيانا بوجه بعيد اما على الاستثناء او بتقدير اعني كما مر لكن صورة الكتابة لا تساعد النصب قال المصنف العلامة رح القسم الاول في المنطق مقدمة العلم اتكال اذ عانا للنسبة فتصديق والا فتصور قوله القسم الاول في المنطق القسم الاول هو الطرف الاول من الكتاب على معانيه السبعة وفي الاشعار اليها في تحقيق المشار اليه بلفظ هذا من النقوش المخصوصة لوحمل اللام في النقوش على العهد واريد بها النقوش الكتابية الدالة على المعاني ولو بتوسط الالفاظ فلا حاجة الى قيد المخصوصة اذ ليست لها خصوصية اخرى سوى الدلالة كيف والكتاب لا يتفاوت باختلاف انواع الخطوط ما دامت الدلالة على الالفاظ باقية الا ان يقال ان قيد المخصوصة صفة كاشفة لما يفهم من لام العهد وردالان يصح تعلق قوله باعتبار دلالتها بالنقوش ولو حملت على الجنس فالمراد من المخصوصة الدلالة المذكورة كما هو الظاهر واما الالفاظ فلما كانت لها خصوصيتان احديهما الخصوصية الذاتية المفهومة من لام العهد سوى الدلالة والتعبير وهي كون الالفاظ عربية صادرة من المصنف والمعاني منطقية مدونة اذ لو تغيرت هذه الخصوصية مع بقاء الدلالية والمدلولية مطلقا لتغير اسم الكتاب قطعا كما ان مسائل التهذيب لو عبرت عنها بالفاظ فارسية مثلا لا يطلق عليها اسم التهذيب بل ترجمته

وكذلك لو بدلت المعاني بمعان اخرى لم يردها المصنف مع كون الالفاظ عربية لم يكن اطلاق المنطق عليها صحيحا وثانيهما الخصوصية باعتبار الدلالة والتعبير فاشار الى كل من الخصوصيتين بقوله او الالفاظ المعهودة العربية الصادرة من المصنف المخصوصة باعتبار دلالتها على المعاني المخصوصة او المعاني المنطقية المدونة المخصوصة من حيث عبر عنها بالالفاظ المخصوصة فحينئذ لا حاجة الى ما قال سيد الاذكياء رح ان قوله باعتبار دلالتها وقوله من حيث عبر عنها ظرف مستقر متعلق بلفظ الماخوذة للقدرة لا بلفظ المخصوصة لانهما لو كانا متعلقين به لكان خصوصيتها باعتبار الدلالة والتعبير فقط مع ان الامر ليس كذلك اذ لها خصوصية اخرى سواهما اذ لا يابى ظاهر المحشي المحقق رح عن فهم الخصوصيتين حتى يحتاج الى التقدير والتوجيه فتامل والنصف او المركب من اثنين منها هو النقوش مع الالفاظ او المعاني او الالفاظ مع المعاني او المركب من ثلثة منها اي النقوش والالفاظ والمعاني معا فمعانيه اي معاني الكتاب المحتملة سبعة ثلثة احادية وثلثة ثنائية وواحد ثلاثي كما ذكرنا وكذلك المنطق اما عبارة عن مجموع مسائله بحيث لا يشذ منها شيء او قدر يحصل منه العصمة عن الخطاء في الفكر او التصديق بجميعها او بالقدر العاصم او الملكة الحاصلة من ممارستها فمعانيه خمسة لكن المناسب اسقاط احتمال النقوش من السبعة المذكورة وحدها او مع غيرها اذ قصد المصنفين لم يتعلق بترتيبها وتهذيبها كما هو الظاهر وترك الثلثة الاخيرة من المعاني الخمسة للمنطق ايضا لانها مجازية بخلاف الاولين فانهما فردان للمعنى الحقيقي الذي هو المسائل كلا كانت او بعضها لتبادرها الى الذهن من قولهم فلان يعلم المنطق بدون القرينة وعلى التقادير الثلثة المعتبرة من السبعة والتقديرين الثاني من التقديرين المعتبرين من التقادير الخمسة فالظرفية في قوله القسم الاول في المنطق ليست حقيقية لانها لا توجد الا في الاجسام بل مجازية اقامة للشمول العموي الذي للمنطق مقام الشمول الظرفي لتحقق المناسبة بينهما باعتبار ان الظرف كما هو محيط للمظروف كذلك العام شامل ومتناول للافراد ومحيط بها فانه من القسم الاول المظروف والمنطق الشبيه بالظرف

في الشمول والاحاطة نسبة الخصوص والعموم مطلقا اما بحسب التحقق والوجود فقط وهو في ما سوى المعنى الثالث
الذي هو المعاني وحدها بان اريد من القسم الاول الالفاظ فقط او مع المعاني ومن المنطق المعنى الثاني لتحقق المنطق بهذا المعنى
مع القسم الاول من هذا الكتاب وبدونه كما في الكتب الاخر المنطقية لا بحسب الصدق ايضا لامتناع حمل المنطق الذي هو عبارة عن المعاني فقط
على الالفاظ وحدها او مع غيرها اما الوارد على هذا التقدير من المنطق المعنى الاول فليس بينهما عموم وخصوص
اصلا لا صدقا ولا تحققا ولا علاقة الجزئية والكلية بل يكونان متباينين كما هو الظاهر او بحسب الصدق
ايضا وهو فيما اذا في المعنى الثالث بان اريد من القسم الاول المعاني وحدها ومن المنطق المعنى الثاني لصدق
على المسائل المذكورة في القسم الاول من هذا الكتاب وعلى غيرها من المسائل العاصمة عن الخطاء في الفكر
وتحققه معها وبدونها في الكتب الاخر المنطقية وفي المعنى الثالث للقسم الاول خاصة يكون الظرفية من
قبيل كون الجزء في الكل بناء على ان المنطق عبارة عن مجموع المسائل لجزئية القسم الاول الذي هو بعض
المسائل من مجموعها اقامة للشمول الكلي مقام الشمول الظرفي ولا يكون بينهما عموم وخصوص اصلا لامتناع
حمل المجموع على المعاني المذكورة في القسم الاول وتحققه معها وبدونها وفي قوله من قبيل كون الجزء في الكل
اشارة الى ان القسم الاول بالمعنى الثالث ليس جزءا من المنطق بالمعنى الاول حقيقة لان المعنى الثالث له
هو المعاني من حيث التعبير عنها بالفاظ مخصوصة وهي بهذه الحيثية اللحاظية ليست جزءا للمنطق الذي
هو عبارة عن المعاني مطلقا ولو اغمض عن هذه الحيثية نظرا الى ان التغاير اللحاظي ليس بتغاير حقيقة فلم
يبق القسم الاول قسما اولا لان قصد المصنفين لم يتعلق الا بالمعاني من تلك الحيثية بل الحكم على المجموع بحيث
بجزئيته للمنطق مجازا لكون المعاني مع عزل النظر عن حيثية التعبير جزءا له وفيه نظر بعد ما ان المعنى الثالث
للقسم الاول عبارة عن المعاني المدلولة الشاملة للمبادي والمسائل جميعا والمنطق هو مجموع المسائل فقط
فكيف يصح جزئية القسم الاول للمنطق بهذا المعنى لان المركب من الداخل في الشيء والخارج عنه خارج الا
ان يراد بالقسم الاول مقاصده بحذف المضاف او يحكم بالجزئية باعتبار اغلب الاجزاء مجازا او يقال في المنطق

وما يتعلق به فتدبر **قوله** مقدمة بكسر الدال هي الجماعة التي تتقدم الجيش من قدم بمعنى تقدم وقد استعيرت
لاول كل شيء فيقال مقدمة الكتاب ومقدمة العلم وقيل منقولة اصطلاحية من مقدمة الجيش للمناسبة بينهما
ظاهر ولك ان تقول لا حاجة الى ذلك بل صفة حذف موصوفها اي الامور المقدمة على الشيء واطلقت
على ما يعم من الالفاظ والمعاني التي قدمت على المقصود كما يشعر به عبارة المعرب حيث قال قدم تقدم بمعنى
واحد ومنه مقدمة الجيش ومقدمة الكتاب والتاء انما للنقل من الوصفية الى الاسمية او لاعتبار موصوفها
مونثا او فتحها لم يلتفت الى ما قال الزمخشري في الفائق والسكاكي في الاساس ان المقدمة بفتح الدال
خلف من القول لصحته بحسب المعنى بلا تكلف وما قيل في وجه البطلان انه موهم لاستحقاق مباحثها التقدم
بالجعل والاعتبار مع ان الامر ليس كذلك لاستحقاقها التقدم بحسب الذات وعدم افتقارها في الاتصاف
بوصف التقدم الى تقديم الجاعل ليس بشيء اذ الكلام في التقدم بحسب الذكر ومن البين انه بجعل الجاعل
بخلاف احتمال الكسر فانه يحتاج الى التكلف اذ لا بد فيه من اخذ التفعيل بمعنى التفعل لتوقف صحة المعنى عليه
والا يلزم ان يقدم غيره عليه لا ما يقدم بنفسه على غيره وايا ما كان فهي بمعنى ما يذكر قبل الشروع في المقاصد
مجموع امور كان او كل واحد منها لارتباطها به ونفعه فيها ولا وجه لجعل الموصول كناية عن تمام الامور المذكورة
قبل الشروع لصحة اطلاق المقدمة على كل واحد واحد منها وصدق تعريفها عليه كصحة اطلاقها وصدق تعريفها على
المجموع حقيقة نعم اطلاقها على البعض امر واحد لا يكون الا مجازا كاطلاق السورة على آية منها وهي مقدمة الكتاب
لا تخصيص لها بالالفاظ فقط كما يتبادر من لفظ الذكر والكلام حيث عبر عنها بطرف من الكلام بل يحتمل
المعاني والمركب منها ومن الالفاظ ايضا كما ان القسم الاول يحتملها اذ هي جزء منها لها كما له فتحقق الاحتمالات
المعتبرة من السبعة اذ المعاني ايضا موصوفة بالذكر ولو بالعرض كان الارتباط والنفع وصفا للمعاني بالذات
وتوصيف اللفظ انما هو بالتبع والكلام بمعنى ما يصح به التخاطب اعم من ان يكون لفظيا او نفسيا فلا تخصيص
له ايضا باللفظ اصلا واما مقدمة العلم فهي ما يتوقف عليه الشروع في مسائله والمراد من التوقف ما يترتب عليه الشروع

ويصح دخول الفاء اى وجد فوجد لا ما يمتنع الشروع بدونه اذ الامور المذكورة فيها ليست كذلك فان
القدر الضرورى هو التصور بوجه ما والتصديق بفايدة ما وذلك حاصل بدونها وتقييد الشروع
بالبصيرة الكاملة غير مجد لان مراتب البصيرة غير منضبط وما يفيدها غير مختصة بالامور الثلثة المذكورة وهى
معرفة حده وغايته وموضوعه ثم مقدمة الكتاب طرف من الكلام قدم امام المقصود لارتباطه به ونفعه
فيه ومقدمة العلم هى الادراكات التى يتوقف عليها ادراكات مسايل العلم نظرا الى ظاهر قولهم مقدمة
العلم هى التصور بوجه ما والتصديق بفايدة ما وقولهم ما يتوقف عليه الشروع فى العلم لان التوقف اولا و
بالذات ليس الا على الادراكات فالمبين بصيغة اسم الفاعل هو مقدمة الكتاب هذا على تقدير كونها عبارة
عن الالفاظ وحدها او مع المعانى فظاهر واما اذا كانت عبارة عن المعانى فقط فلان لها اعتبارين الاول
اعتبارها من حيث التعبير عنها بالالفاظ والثانى اعتبار نفسها مع قطع النظر عن تلك الحيثية فمن
حيث التعبير تكون مبينة لنفسها لا من هذه الحيثية ولا يلزم حينئذ كون الشئ مبينا لنفسه للتغاير بينهما وله
اعتبار او تكون ادراكات معانيها التى هى مبينها بالفتح مقدمة العلم فلا يرد ما قيل القايل السيد المحقق
قدس سره الشريف فى حاشية المطول ان المصنف صرح جعل الامور الثلثة فى المطول نفسها مقدمة العلم فاثبت
توقف الشروع عليها فيه وجعلها فى السعدية شرح الرسالة الشمسية بالتفسير المذكور ههنا مقدمة الكتاب
وانكر فيها مقدمة العلم ونفى توقف الشروع على هذه الامور فح لا يثبت عنده الا مقدمة الكتاب فقط
لانه جعل تلك الامور فى الاول مقدمة العلم وصرح فى الثانية بانها ليست مقدمة
العلم بل مقدمة الكتاب لزم انحصار المقدمة فى حد العلم وغايته وموضوعه الى تكلف لئلا يلزم ظرفية
الشئ لنفسه لان هذه الامور عين مقدمة الكتاب بالمعنى المذكور فكما احتاج اليه من اثبت مقدمة العلم
فقط مع ان الباعث الى اثبات مقدمة الكتاب انما هو التفصى عن هذا التكلف كما اشار اليه فى المطول
ووجه عدم الورود انه انما جعل هناك بيان الامور الثلثة مقدمة الكتاب لا ادراكاتها حيث قال فيها اى

ههنا امور ثلثة الاول بيان الحاجة الى الميزان اعني معرفة غايته ومنفعته الثاني بيان ماهيته اعني تفسير

بما يعم جميع مقاصده على وجه يميزه عما عداه والثالث بيان موضوعه اعني تعيين ما به تميز هذا العلم في

نفسه عن العلوم الاخر انتهى وجعل في المطول نفسها مقدمة العلم حيث صرح فيه بانه يقال مقدمة

العلم لما يتوقف عليه مسائله وارادوا ادراكها الا انه تسامح في العبارة اي عبارة تعريفها اذ ينبغي

ان يقول لما يتوقف على ادراكه ادراكات مسائله فذكر نفسها واراد ادراكها مجازا كما يدل عليه قوله بعد

ذلك كمعرفة الحد والغاية والموضوع كذلك تسامح في عبارة شرح الرسالة حيث اخذ البيان بمعنى المبين بالكسر في

تفسير الامور الثلثة وجعل مبينات الحاجة والماهية والموضوع مقدمة الكتاب فالايراد بان حكم المحشي

المحقق رح بالتسامح مبني على عدم رجوعه الى عبارة المطول غير وارد واما الاعتراض بلزوم التناقض

في اثبات توقف الشروع عليها في المطول ونفيه في شرح الرسالة فيزاح بانه اثبته في الاول بمعنى الترتب ونفاه

في الثاني بمعنى لولاه لامتنع كما يظهر من عبارته فيه حيث قال واما ما ذهب اليه الشارحين من ان المراد بالمقدمة

ما يتوقف عليه الشروع في العلم ففيه نظر لامكان الشروع بدون هذه الامور انتهى او يدفع بان اثباته في الاول

مبني على المشهور كما يشعر به لفظ يقال ونفيه في الثاني بناء على ما هو التحقيق عنده فتدبر قوله العلم لم يتعرض المصنف

العلامة رح عن تعريف العلم مع انه لابد منه لكفاية تصوره بوجه ما في مقام التقسيم وذلك عندهم عبارة عما

يترتب عليه الانكشاف ويتضح به الاشياء وما هو الا الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل لانها العلم الحقيقي

الذي يتعلق به الكسب والاكتساب ويصلح لان يكون موردا للقسمة في فواتح كتب المنطق ولم نقل هو حصول صورة الشيء

في العقل كما هو المشهور لما انه بمعنى مصدري انتزاعي غير صالح للكاسبية والمكتسبية فلابد فيه من ارجاعه اليها بارتكاب

المسامحة من حيث ان الحصول بمعنى الحاصل والاضافة من قبيل جرد قطيفة ليكون بمعنى الصورة الحاصلة اذ العلم بالفعل

ليس بحاصل قبل حصول الصورة في الذهن كما تدل عليه الدلايل القائمة على الوجود الذهني بل يحصل بوجود صورة

عقلية مطابقة للمعلوم فحينئذ تحقق ههنا ثلثة اشياء الصورة الحاصلة وحصولها اي الصورة وقبول الذهن

بها والعلم هو النفس الصورة لانه من مقولة الكيف على المذهب المنصور الاصح المختار والصفات التي تتصف
بها العلم مثل المطابقة والانقسام الى التصور والتصديق والاكتساب بالحد والبرهان انما تنطبق عليها لا الحصول
الذي هو نسبة بين الصورة والعقل ليكون من مقولة الاضافة ولا القبول او الارتسام ليصير من مقولة
الانفعال ويرد عليه ان الاشياء عندكم حاصلة في الذهن بانفسها لا باشباحها والعلم متحد مع المعلوم
بالذات فيجب ان يكون العلم بالجوهر جوهرا وبالكم كما وبالكيف كيفا وهكذا لا ان يكون من مقولة الكيف
مطلقا والا لزم دخول شيء واحد كالجوهر مثلا تحت مقولتين متباينتين وهو محال لانهما جنسان
عاليان لا يمكن دخول الداخل تحت احدهما تحت الاخرى بالذات فلا يكون العلم من مقولة الكيف مطلقا ولهذا
الايراد اجوبة ذكرناها بالطها وعليها في شرح الحواشي الزاهدية على الرسالة القطبية والصواب في الجواب ان يقال
ان صدق الكيف على الصورة صدق عرضي وصدق الجوهر مثلا عليها صدق ذاتي ولا استحالة فيه بل هو
ظاهر لان الكيف ليس مقولة بالنسبة الى كل ما يصدق هو عليه حتى يلزم استحالة اندراج شيء واحد تحت جنسين
بل مقولة وجنس بالنسبة الى كل ما يصدق عليه صدقا ذاتيا الا ترى ان الجوهر صادق على فصول الجواهر والكيف
على فصول الكيفيات صدقا عرضيا لا ذاتيا والا يلزم التسلسل في الفصول فتدبر ولان المتبادر من
صورة الشيء الصورة المطابقة لما في نفس الامر لان اضافتها الى الشيء وان اقتضت مطابقتها للمعلوم دون
الصورة وهو اعم من ان يكون موجودا في الواقع او في ظن العالم فقط كما في الجهليات لانها ايضا مطابقة
لمعلوماتها وان لم تكن مطابقة لما في نفس الامر لكن لا يبعد ان يراد منها المطابقة لما في نفس الامر باعتبار
الاختصاص المستفاد منها فلا يشمل الجهليات المركبة التي هي عبارة من ان يحدث في النفس كيفية
جزمية غير مطابقة للواقع مع ان الكلام في العلم مطلقا تصورا كان او تصديقا مطابقا للواقع او غير
مطابق بخلاف الصورة الحاصلة من الشيء فان معناها الصورة الماخوذة من الشيء بحذف المشخصات
مطابقة كانت او لا وهذا القدر كاف للعدول وانما قيد الجهليات بالمركبة لان الجهليات البسيطة ليست من

انقسام العلم وليس الكلام الا في اقسامه ولانه لو ابقى لفظة في على معناها يخرج عنه العلم بالجزئيات
المادية عند من يقول بارتسام صورها في القوى والآلات دون النفس فلا بد من تبديلها بلفظة
عند لاستعمالها عرفا فيما ينسب الى احد على وجه التخصيص كما يقال ايت هذا الشئ عند فلان اذا
راى في حجره او في حواليه فلا يرد انه كما يخرج من اختيار لفظة في ما هو الحاصل في الآلات كذلك
يخرج الحاصل في النفس من اختيار لفظة عند وفي قوله عند من يقول اشارة الى الاختلاف وتفصيله
ان المدرك للكليات والجزئيات المجردة هو النفس الناطقة وللجزئيات المادية القوى الجسمانية
مطلقا والحس المشترك والوهم من بينها فقط عند البعض وقال المحققون منهم ان المدرك للكل
هو النفس ونسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين لكنهم اختلفوا في الارتسام فقال
البعض صور الكل مرتسمة في النفس وقيل صور الكليات والجزئيات المجردة ترتسم فيها وصور
الجزئيات المادية في الآلات فقط ويرد عليه ان العلم والادراك عبارة عن الصورة وصورة هذه الجزئيات
قائمة بالآلات فتكون هي عالمة ومدركة لها لان المدرك ما قام به الادراك دون النفس مع ان
الضرورة قاضية بان المدرك ما يشار اليه بانا وانت وما هو الا النفس وقيل لا حاجة الى تبديل
لفظة في بعند ولا باس بخروج الجزئيات المادية لان الكلام في العلم الكاسب المكتسب وهو لا يكون
الا كليا وقيل يمكن ان يراد من العقل الذهن وهو يعم الحواس الباطنة لكونها محال انطباع الصورة فلا يلزم
خروجها وهذا محل نظر لان المتبادر من العقل القوة العاقلة لا الذهن والتعريف محمول على المعاني المتبادرة
وهذا يكفي للعدول فدلت الوجوه الثلثة على ان المراد من حصول صورة الشئ هو الصورة الحاصلة من الشئ
عنده لان الوجه الاول يقتضي ان يراد من حصول الصورة الصورة الحاصلة والثاني ترك اضافة الصورة
الى الشئ والثالث تبديل لفظة في بعند فيكون كل واحد منها وجها للعدول عن التعريف المشهور والمجموع وجها
لاختيار المذكور وهو مطلق الصورة الحاضرة عند المدرك [illegible] فيكون تعريفها [illegible]

بوجه آخر شاملا لجميع افراده من علم الواجب والممكن حضوريا وحصوليا اذ الصورة كما تطلق على الموجود القائم بنفسه

من حيث القيام كذلك تطلق على الشيء باعتبار الحضور العلمي والحاضرة بمعنى الموجودة التي تعم الحضور

والحصول بخلاف التعريف الاول فانه يختص بعلم الممكن الحصولي اذ الحصول عند العقل يأبى عن شموله للواجب

والحضوري او راجع الى الصورة الحاصلة وتذكيره باعتبار الخبر او بتاويلها بالامر الحاصل فيكون بيانا للتعريف

الاول بان يراد بالحصول الحضور بالعقل المدرك مطلقا ليعم الواجب لان التعريف تعريف الفلاسفة وهم

لا يبالون باطلاقه عليه ويقولون هو عقل وعاقل ومعقول كما في شرح القسطاس سواء كانت هذه الصورة

الحاضرة العلمية عين ماهيته اي عين ماهية المدرك المعلوم التي هي عبارة عما به الشيء هو هو عينيا بالذات و

لو تغايرتا بالاعتبار وهو في التصور بالكنه الذي بمعنى تحصيل ماهية الشيء بالمعنى المذكور بسيطا كان او مركبا

مجملا او مفصلا مرآة للشيء او لا فهذا الشق من الترديد يشمل العلم الحضوري والاحساسي والتصديقي والكليات

والجزئيات البسيطة والمركبة المجملة والمفصلة بلا تكلف اذ لا فرق عند القوم ومنهم المحشي المحقق رح

بين العلم بالكنه وبكنهه بالمرآتية وعدمها ويستعملون كلا منهما في تحصيل ماهية الشيء بمعنى ما به الشيء هو هو

فيعم جميع انحاء هذه العلوم كيف لا ومن البين ان صور هذه الاشياء متحدة مع ماهياتها بالمعنى المذكور

ذاتا ولو تغايرتا اعتبارا وعلى هذا لا يرد على من اراد بالعينية العينية ذاتا واعتبارا او بالعلم بالكنه تمثل

كنه الشيء في العقل بحيث يكون مرآة بملاحظة ذلك الشيء وبالماهية الحقيقة الكلية المعقولة المقولة في

جواب ما هو من ان الصورة الحاصلة في التصور بالكنه بالمعنى المراد كالحيوان الناطق المتمثل في الذهن من

حيث المرآتية للانسان ليست متحدة مع ماهية المدرك المعلوم ذاتا واعتبارا بل متغايرة لها بالاعتبار

لانها متعينة بالتعين الذهني من حيث اتصافها بالعوارض الذهنية والانواع البسيطة الذهنية

ليست لها ماهية بالمعنى المعقول في جواب ما هو حتى يحكم بعينية الصورة او غيريتها للماهية او كانت

غيرها اي غير ماهية المدرك المعلوم غيرية بالذات فقط وهو غيره اي غير التصور بالكنه بان لا تحصل الماهية بمعنى

ما به الشيء هو هو بل تمثل وجه من الوجوه الصادقة على الشيء ليتوجه به النفس الى ما يصدق هو عليه وسواء كانت

تلك الصورة العلمية غير الصورة المكتنفة بالعوارض الخارجية المعلومة لها بالعرض وهو في العلم

الحصولي لعدم كفاية مجرد حضورها فيه وافتقاره الى اخذ الصورة المغايرة لها غيرية بالذات

كما في التصور بالوجه او بالاعتبار كما في التصور بالكنه وانما قيدنا المعلومة بقولنا بالعرض لان المعلوم

بالذات للصورة العلمية في الحصولي الشيء من حيث هو هو الذي ليس موجودا خارجيا لا الصورة

الخارجية لانتفارها مع بقاء العلم وانما هي معلومة بالعرض لاتحادها مع المعلوم بالذات ذاتا او

كانت عينها اي عين الصورة الخارجية التي هي معلومة لها عينية لا تكون مع الغيرية اصلا وهو في

العلم الحضوري لان الصورة العلمية فيه نفس الموجود العيني من غير تغاير لكفاية حضوره للانكشاف و

عدم الاحتياج فيه الى اخذ الصورة عنه وتوضيحه ان الصورة الخارجية قد تطلق على العين الخارجي

اعني الخارج عن المشاعر وقد يقال على ما يترتب عليه الآثار الخارجية مطلقا وبهذا المعنى اعم من الاول

لصدقه على الصورة العلمية المكتنفة بالعوارض الذهنية اذ من البين ان هذه الصورة كيفية من الكيفيات

النفسانية التي تترتب عليها الآثار الخارجية من السرور والالم والانكشاف وغيرها وكل ما هو

كذلك فهو موجود خارجي فالمراد بالصورة الخارجية الواقعة في الشق الاول الخارجي عن المشاعر

وبالضمير الراجع اليها في الشق الثاني ما يترتب عليه الآثار على طريق صنعة الاستخدام وبالجملة يعتبر

الحصولي للصورة الخارجية غيرية لمعلومه الخارجي المكتنف بالعوارض الخارجية بحسب الوجود والتشخص وبعينه

الحضوري لها عينية لمعلومه الموجود بالوجود الاصلي سواء كان موجودا بنفسه او قائما بالذهن فلا يرد

ان علم النفس بذاتها وصفاتها لما كان حضوريا فيصير العلم المتعلق بتلك الصورة العلمية التي هي علم

حصولي موجود ذهني ايضا علما حضوريا لكونها صفة من صفاتها وموجودا خارجيا بحكم عينية الصورة

الخارجية للعلم الحضوري فيلزم كونها ذهنية وخارجية وهو محال لانها [illegible]

مشارکته مع سایر صفاتها فی ترتب الآثار الخارجیة علیها کیف وهذه الصورة تجعل النفس عالمة في
الخارج کما تجعلها الشجاعة شجاعاً فیه وایضاً لا یتوهم ان التقسیم لا بد ان یکون الی اقسام متباینة
والحصولي والحضوري لیسا کذلک لصدقهما علی الصورة العلمیة لان هذا التقسیم لیس تقسیماً حقیقیاً بل
شرح المراتب العلم بالاضافة الی معلومیه فهذه الصورة حضوري لمعلوم هو نفسها وحصولي لمعلوم آخر هو
ما اخذ عنه تلک الصورة قیل المقسم في هذا التعمیم معلوم تلک الصورة بحذف المضاف ای سواء کان معلومها
القائل عبد الله یزدی ١٢
غیر الصورة الخارجیة وهو في الحصولي او عینها وهو في الحضوري هذا لا یخلو عن تکلف کما لا یخفی والفرق
بینه وبین التعمیم الاول ظاهر لان الاول اعتبرت فیه العینیة والغیریة لماهیة المدرک وفیه للصورة الخارجیة
منه علی ان العینیة الماخوذة هناک عینیة بحسب الذات فقط لا باعتبار ایضاً وفي هذا عینیة ذاتاً واعتباراً
وسواء کانت تلک الصورة العلمیة مرتسمة في ذات المدرک بالکسر کما في علم النفس بالکلیات عند الکل او
مرتسمة في آلاتها کما في علمها بالمحسوسات الجزئیة المادیة عند الاکثر لانها لو ارتسمت فیها
لانقسمت بانقسامها وهو محال هذا علی رای المشائین واستدلوا علی کون النفس مدرکة لها بان
القوی الجسدانیة لما کانت اعراضاً حالة في مواضع مخصوصة من الاجسام وکان وجودها لمحالها
فلم تکن مشعرة لذاتها ولا لغیرها وانما الادراک من شان المجرد فالمبصر وغیره من المحسوسات
وان کانت حاضرة عند الحواس الظاهرة بحسب وجودها الخارجي لکنها غائبة عن القوة العاقلة
فلا بد من ان ترتسم صورها في القوی الباطنة التي هي محل ارتسام صور الجزئیات المادیة حتی
تکون مشعوراً بها ومنکشفة عندها فتدبر وقالت الاشراقیة ان حضور المبصر مقابل البصر وحضور الکیفیات
عند السمع والشم والذوق بواسطة الهواء واللعاب وعند اللمس بالمقارنة یکفي للانکشاف فیکون حضوریة وفي
التخیل تکون صورة شبیهة بالمرئي موجودة في عالم المثال فیحاذیها النفس لیس في شيء منها ارتسام في الحاسة لان البداهة
حاکمة بامتناع حصول مثل الجبل في مثل هذا الصغیر کالجلیدیة وفي مجموع النور والحس المشترک في القول المتجرید عن العوارض

الخارجية ممنوع لان الكلام في نفس المفهوم الجزئي الكلي المخصوص الذي لا يمكن تجريده عنها وسواء كانت
هذه الصورة العلمية عين المدرك بالفتح عينية محضة كما في علم الباري عز شانه الاجمالي المتعلق بذاته
فانه عين ذاته المقدسة المنكشفة بذاته على ذاته فهو علم وعالم ومعلوم او غير عالي غير المدرك مغايرة ذاتية
كما في علمه تعالى الاجمالي المتعلق لسلسلة الممكنات ضرورة ان علمه الحقيقي الاجمالي المتعلق بذاته وبغيره عينه
تعالى فلو كان عين المدرك المعلوم ايضا فيما تعلق بالممكنات لزم اتحاد الواجب والممكن وهو
محال وذلك العلم صفة للكمال وعين الذات الواحدة البسيطة ومتحقق قبل ايجاد العالم وافاضة
الوجود عليه ومبدء للعلم التفصيلي الذي بعد ايجاده وخلاق للصور الذهنية والخارجية بحيث
ينكشف به جميع الحقايق والاشياء انكشافا تاما وتتميز عنده وينطوي في علمه بذاته علم
الجايزات كلها موجودة كانت او معدومة فهي كالصورة العلمية المتعلقة بجميع الاشياء ولا يلزم
انكشاف المباين لانه يكفيه خصوصيته ما والعالم كله مستند اليه تعالى بالمعلولية ولا تميز المعدوم لان
الفلاسفة قايلون بالقدم الدهري وما سمي هذا العلم اجماليا الا باعتبار ان الذات الواحدة البسيطة
كاشفة للاشياء الكثيرة كما ان المجمل كاشف لها لا انها مجمل حقيقة وهذا العلم لما لم يكن بحضور صورة
المعلوم ولا بحصولها بل بحضور ما هو جاعل لها فلا يكون حضوريا ولا حصوليا لان المقسم لهما هو العلم
المتحد مع المعلوم بالذات فكيف يكون غيره حتى يصح الترديد ولو قرئ المدرك بالكسر فالمراد بالصورة
العلمية العلم التفصيلي في كلا الشقين فانه عين ذاته تعالى في علمه بذاته وغيره في علمه بغيره لان
العلم الاجمالي عين ذاته المقدسة سواء تعلق بذاته او بالممكنات لا غيره والا يلزم الاستكمال بالغير
وزيادة صفة العلم عليه لكن يكون قوله كما في علم الباري تعالى بذاته وكذا قوله كما في علمه بسلسلة الممكنات
على ذلك التقدير محمولا على التمثيل كما هو الظاهر لا لبيان المصداق حتى يلزم المحذور لان علم الممكن كعلمنا بانفسنا
وعلمنا بغيرنا ايضا كذلك وارادة الاجمالي في الشق الاول والتفصيلي في الثاني ...

السياق لعدم التعميم بالنظر الى شيئ واحد وهذا التعميم ليس عين التعميم الاول ولا عين التعميم الثاني لان فيه عينية وغيرية
للمدرك بنفسه ذاتا واعتبارا في الاول عينية وغيرية لماهية المدرك بالذات فقط وفي الثانية عينية
محضة للصورة الخارجية وغيرية لها بحيث لتشمل الاعتبارية ايضا كما مر فتذكر وقد تخصيص ههنا العلم المنقسم
الى التصور والتصديق المنقسمين الى البديهي والنظري بالعلم الحصولي او لاثم تخصيص بالحادث او بالعلم
الحادث او لاثم تخصيص بالحصولي معللا بان الانقسام الى البديهية والكسب انما تجري فيهما فلا بد لهذا الجريان
من التخصيص على احد هذين النحوين اذ بينهما عموم وخصوص من وجه لتحققهما في علمنا بالاشياء الغائبة
عنا وتحقق الحصولي بدون الحادث في علم العقول بها وبالعكس في علمنا بانفسنا فحينئذ عموم الحصولي يقتضي التخصيص
بالحادث وعموم الحادث يستدعي التقييد بالحصولي وانما خص البداهة والنظرية بالحصولي الحادث لان النظر
عبارة عما يترتب حصوله على النظر والحضوري مطلقا والقديم من الحصولي غير متصفين بالنظرية لفقدان الحصول
في الاول والترتب المستلزم للحدوث في الثاني واذا لم يتصفا بالنظرية فلا يمكن اتصافهما بالبداهة ايضا لكونهما
متقابلين تقابل العدم والملكة ان كانت البديهية عدمية او تقابل التضاد ولو كانت وجودية غير وفي الاول
يشترط صلوح موضوع العدمي للاتصاف بالوجودي وفي الثاني صلوح محل احد المتقابلين للاتصاف بالآخر
على التعاقب وهذا الصلوح منتف فيهما فلا بد من التخصيص ليكون التقسيم حاصرا وانما لم يجعل التصور
والتصديق علة للتخصيص كما فعله بعضهم لاتصاف علم العقول بالاشياء الغائبة الذي هو الحصولي القديم
بهما عنده حيث قال في الحاشية القديمة ان العقل الفعال خزانة المعقولات كلها وشانه مع الصوادقها
الحفظ والتصديق ومع الكواذب الحفظ فقط لتنزهه عن تصديق الاباطيل فلا يصلحان لعلية التخصيص
بهما بل الحصولي فقط اما عند انقسام العلم المنقسم اليهما الى البديهي والنظري فلا بد من التخصيص بالحادث ايضا
كما عرفت ومن الظاهر انه لا حاجة اليه فان الانقسام تجري في المطلق الذي هو مرتبة لا بشرط شيئ بان
لا يلاحظ معها شيئ من العوارض حتى الاطلاق لان التقسيم عبارة عن ضم قيود متخالفة الى امر واحد ليحصل منه

اقسام متباينة وهذه المرتبة التي هي موضوع المهملة لما كانت واحدة بالوحدة المبهمة ومتكثرة بتكثر
الافراد وحاملة لاحكام العموم والخصوص فيكون صالحا لانضمام القيود والاجتماع مع الخصوصيات واستناد
احكام الافراد اليها لاتحادها معها ذاتا ووجودا بخلاف المطلق من حيث العموم والاطلاق الذي هو موضوع
الطبيعة فانه غير صالح لذلك الانضمام والاستناد حتى يسري احكام المقيد اليها اذ الاطلاق والعموم ينافيه
فالبديهة والنظرية وانكانا من احكام الحصولي الحادث لكن لما كانت الاحكام الثابتة للافراد ثابتة
للطبيعة من حيث هي فيصح انقسام مطلق العلم اليهما وجريانه فيه وانه لم يجر في كل نوع منه لان جريانه في المطلق
لا يستوجب الجريان في جميع انواعه الا ترى ان الجسم منقسم الى الفلكي والعنصري ولا يلزم منه انقسام كل من
الجسم البسيط والمركب اليهما على انه تخصيص اللفظ من غير ضرورة داعية اليه لان المطلق كاف في الانقسام فلا
حاجة الى التخصيص مع ان التعميم انسب بقواعد الفن وفيه ان التعميم المناسب للقواعد هو ان يتناول الحكم لكل فرد فرد
ومن البين ان حكم البديهة والنظرية ليس الا للحصولي الحادث فقط ولمطلق العلم باعتباره ولاحظ لباقي
الافراد من ذلك فلا تعميم عند التقسيم بهذا الوجه حتى يكون انسب فتدبر قوله انكان اذعانا للنسبة التامة الخبرية
انما عدل عن العبارة المشهورة في مقام التقسيم وهي ان العلم انكان ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فتصديق
والا فتصور لامور الاول انهم وان ارادوا بهذه النسبة الوقوع او اللاوقوع الذي يصدق عليه هذه العبارة المفصلة
دون تلك القضية لكن يوهم اعتبار ان النسبة واقعة في معنى القضية وتعلق الاذعان بها مع ان الامر ليس كذلك
والا يلزم ان يكون في تصديق واحد تصديقات غير متناهية وهو باطل والثاني انه غير جامع لجميع افراد التصديق
وانكانت بمعنى الوقوع واللاوقوع لانه يخرج عنها التصديقات الشرطية المعبرة بثبوت النسبة على تقدير اخرى
او سلبها كذلك في المتصلة وبالتنافي وعدمه في المنفصلة اذ لا يعبر عنهما بان النسبة واقعة او ليست بواقعة
او بوقوع النسبة او لا وقوعها والقول بشمول النسبة لهما تكلف يابى عنه هذه العبارة والثالث انه غير مانع
عن دخول بعض التصورات كيف ويدخل فيه التخيل فانه ايضا ادراك لوقوع النسبة او لا وقوعها اذ لا فرق

بين العبارتين الا بالاجمال والتفصيل وكذا يدخل فيه الشك والوهم ضرورة ان المدرك في جانب الوهم هو الوقوع
واللاوقوع لا ان تلك الادراكات الثلث ليست على وجه الاذعان والتسليم بل على سبيل التخييل في الاول
والتجويز في الاخيرين عند من جعلها متعلق هذه الثلثة ايجابا وسلبا اما عند المتأخرين الذاهبين الى
ان متعلقها هو النسبة التقييدية فكذا وقد فرق الفاضل الباغنوي رح بين العبارتين بان هذه الثلثة
يقال لها ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها ولا يعبر عنها بادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة
اصطلاحا والا فلا فرق بينهما عند التحقيق بناء على ان العبارة الثانية صارت لغلبة الاستعمال
اسما للاذعان وعلامة دون الاولى فانها اسم للنسبة مطلقا فلا يلزم الدخل الا ان يقال انها يوهم دخولها
لعدم كونها نصا في الاذعان بخلاف عبارة المصنف العلامة رح فانها نص فيه وهذا القدر كاف
وفي هذا التقسيم بتقييده اشارة الى التحقيق الانيق في هذا المقام من وجوه الاول انه شامل لجميع العلوم التصديقية
من الظن والجزم والتقليد والجهل المركب فمن ههنا ذهبوا الى عموم الاذعان عن خصوص اليقين وغير شامل للتكذيب
والتخييل والشك والوهم لانها وان تعلقت بالنسبة التامة الخبرية لكن ليس في شيء منها اذعان في هذه
العلوم المتعلقة بالنسبة ثابتة لان النسبة الحاصلة في الذهن اما حاصلة لا على وجه الحكاية عن نفس الامر
بل من حيث انها متصورة بين الطرفين فهو تخييل او على وجه الحكاية فحينئذ ان حدث في النفس حالة
معبرة بالانكار فتكذيب والا فان حصل فيها كيفية يجوز بها العقل نقيض تلك النسبة تجويزا مساويا او
مرجوحا او راجحا فالمساوي شك والمرجوح وهم والراجح ظن والا فان حدث فيها كيفية جزمية غير مطابقة
للواقع فجهل مركب وان كانت مطابقة له فاما ثابتة غير زائلة بازالة المزيل فيقين او زائلة بازالته فتقليد
والثاني انه اختار مذهب الحكماء حيث جعل التصديق نفس الاذعان والحكم دون المجموع المركب منه ومن تصورات
اجزاء القضية كما ذهب اليه الامام الرازي وانه اشار الى ان متعلقه النسبة الرابطة من حيث هي رابطة كما
هو الظاهر المشهور واختاره السيد المحقق قدس سره الشريف في حواشيه المتداولة المشهورة ولا مبنا عليه

وما استدل عليه البعض بان النسبة معنى حرفي غير مستقل بالمفهومية لا يمكن التوجه والالتفات اليها
في تلك الحال ضرورة ان التصديق ليس كادراك المرآة عند ادراك المرئي كيف ولو تعلق بها بالذات
يكون مذعنة ومصدقة كذلك لان تعلقه بامر وكونه ملتفتا اليه بالذات حمل المشتق على شيء آخر وكونه
مقصودا كذلك مستنكر جدا ومن البين انها لا تصلح للحمل لعدم استقلالها فهو مدفوع بان العقل لا يستنكف
من التوجه والالتفات اليها من حيث انها حالة الطرفين وآلة لملاحظتهما وحكاية عن شيء ومع
الحكم بتعلق الاذعان بها اولا ثم بما هو المقصود منها وصحة حمل المذعن عليها اذ لا غاية في الالتفات
الى شيء ليكون وسيلة الى تعرف ما هو المقصود وهو الاتحاد بين الطرفين والحمل لا يستدعي الاستقلال
الا اذا كان الموضوع مقصودا واما اذا كان مرآة لتعريف الغير فكلا الا انهم يقولون ان النسبة مدركة
بالادراك التصوري ومرتبط بين الطرفين وغير مستقلة فلو كان الامر كما زعم لما يمكن ذلك بل يكون تصورها
وارتباطها وعدم استقلالها محالا لا القضية المعبرة بالعقد المنعقد كما ذهب اليه العلامة الرازي مستدلا
بان الكيفية الاذعانية كما لا توجد بدون النسبة كذلك لا توجد بدون تصور المجموع فتحققها بعد تصور الاجزاء
باجمعها يدل لانه واضح على تعلقها بالمجموع بالذات لان تحقق تلك الكيفية انما يتوقف بالذات على النسبة
اذ المقصود الاصلي معرفة الارتباط والاتحاد لا غير اما توقفها على الطرفين فليس الا بواسطة ان تصور النسبة
متوقف عليهما فهما انما يدخلان في المتعلق بالتبع وحينئذ لا يتمشى الاستدلال بتحققها بعد تصور جميع الاجزاء
على تعلقها بالمجموع بالذات ولا الموضوع المحمول حال كون النسبة رابطة بينهما بان لا يعتبر دخولهما في حقيقة القضية
بل في مفهومها الحاكية فقط كما ذهب اليه السيد الاذكياء مير مدعيا وجوب استقلال المتعلق لان مدار التصديق
والتكذيب ليس الا على ما يتصف بالمطابقة ويكون حكاية عما في الواقع وما هو الا النسبة الحاكية لان الطرفين
بمعزل عن ذلك ولا يعتبران الا لتوقف تصورها عليهما فكيف يصح تعلقه بحقيقة القضية المؤلفة منهما
ولا المحمول من حيث ارتباطه بالموضوع كما مال اليه الفاضل السنديلي متمسكا بان [illegible]

بزيد قايم الا الاذعان بقيامه ومن ثم قالوا ان مرجع البحث والاستدلال الى المحمول دون الموضوع
لانه ان اراد تعلقه بالمحمول بحيث فانت تعلم انه غير مستقل فما وجه العدول عن النسبة واى سبب لخرق الاجماع
وان رام تعلقه بالمحمول فقط والحيثية فى اللحاظ دون الملحوظ فلا ريب فى عدم صلوحه لذلك اذ مدار التصديق
والتكذيب انما هو على الحقيقة المنعقدة ليصير حكاية عن الحال الواقعى ولا انعقاد بدون النسبة ولا
المعنى الاجمالى الذى يفصله العقل الى الموضوع والمحمول والنسبة الرابطة من حيث هى رابطة سواء كان
بمعنى البساطة المنحلة الى امور متعددة او بمعنى ملاحظة المفهومات المتعددة بلحاظ واحد الى بان
يتعلق بالصورة الاتحادية التى للموضوع مع المحمول كما قال به صاحب الافق المبين اذ الحكاية
تستدعى تصور النسبة بما هى مرتبطة ولا يحصل الارتباط الا بملاحظة الطرفين تفصيلا والامر المجمل
ليس حكاية عن شيء ما ولا متصفا بالمطابقة حتى يكون مصدقا او مكذبا بل صار من جملة المفردات
فلا يكون صالحا للتعلق ولا المحكى عنه كما هو مختار كمال المحققين متشبثا بانه هو المقصود بالحكاية
لتعلق قصد المصدق والمكذب والحكاية انما هى مرآة له وحاكية عنه اذ القضايا الكاذبة ليس
لها محكى عنه فلو كان المحكى عنه متعلقا بالذات يلزم وجود التصديق من دون متعلق موجود وذلك
بديهى البطلان والمحكى عنه الاختراعى غير كاف للتعلق لانها انكانت حكاية عن هذا المخترع فلم تتحقق
كاذبة لمطابقتها مع المحكى عنه وليس شيء آخر موجودا يتعلق به بخلاف النسبة فان الاذعان يتعلق
بها بالذات فان وجد لها محكى عنه يتجر اليه والا فلا ولا النسبة بما هى ملحوظة باللحاظ الاستقلالى
كما هو احد المحتملات لان الارتباط المستوجب لانعقاد القضية لا يحصل الا بالنسبة الرابطة من حيث هى حالة
بين الطرفين واما النسبة المستقلة فليست حاكية عن الاتحاد حتى يصدقها او يكذب بل صارت الاجزاء
كلها حينئذ مفردات غير مرتبطة بعضها ببعض على ان الضرورة الغير المشوبة بالوهم قاضية بان الاذعان
انما يتعلق بنفس القضية اما بتمامها او ببعضها لا بامر خارج عنها كيف وانا لا نفهم من قضية زيد قايم عند

سماعها الا الموضوع والمحمول والنسبة الرابطة بينهما فالحق هو الاحتمال الاول كما بينا فتدبر والرابع هو ان

التصديق نوع آخر من الادراك حيث ينكشف به النسبة الحاكية فهذا النحو من الانكشاف مغاير لنحو الانكشاف

الذي للتصور مغايرة ذاتية نوعية لان انقسام التصديق من الظني وغيره لما كانت مختلفة بالنوع بناء على

ما حققوه من ان الاشد نوع مخالف للاضعف فالتصور والتصديق آخر بالاختلاف نوعا لا باعتبار

المتعلق كما زعم المتاخرون بناء على الاتحاد بالذاتي بينهما بان التصور غير صالح لان يتعلق بما يتعلق به التصديق

والا لارتفع التمايز والشك تصور لا بد لتعلقه من النسبة وليس في القضية نسبتان تامتان حتى تكون احديهما

متعلق الشك والاخرى متعلق التصديق فلا بد ان يكون فيها نسبتان احديهما تقييدية يتعلق بها الشك

وهي التي سموها النسبة بين بين والنسبة الحكمية لتعلق الحكم بها واخريهما خبرية يتعلق بها التصديق وهي

وقوع تلك النسبة او لا وقوعها سموها بالحكم فالقضية عندهم ملتئمة من اربعة اجزاء وذلك مكابرة صريحة

قال السيد الاذكيا ورخ في حاشية على الرسالة القطبية ان الحكم يتعلق على اربعة مقالته

لا يصغى اليها اذ التردد لا يتقوم الا بالحكاية لانه تجويز الطرفين وما لم يكن في النسبة التقييدية حكاية

ولا طرفان فلا يمكن ان تحصل حقيقة الشك كما يشهد به الرجوع الى الوجدان الصحيح ولا حاجة الى تربيع اجزاء

القضية لانا لا نفهم من قولنا زيد قائم الا نسبة واحدة حاكية ولا نفتقر في انعقاده الى نسبة اخرى وان

الشك الذي هو التصور يتعلق بما يتعلق به التصديق اعني النسبة واقعة او ليست بواقعة مثلا اذ لا حجر فيه فيتعلق

بكل شيء حتى بنفسه ونقيضه اذ قبل قيام البرهان على ثبوت هذه النسبة كانت مدركة مشكوكة وبعد قيامه صار

هي مذعنة فالمدرك واحد ولا فرق الا بين الادراكين بان احدهما تردد والآخر اذعاني وههنا اشكال

من قبل المتاخرين هو انه لو تعلق التصور بما يتعلق به التصديق لصلوح تعلقه بكل شيء يتحدان مع المتعلق

بناء على اتحاد العلم والمعلوم بالذات فيلزم الاتحاد بينهما ذاتا اذ متحد المتحد متحد وهو خلاف المفروض

وبتقرير آخر ان التصور لو تعلق بحقيقة التصديق بناء على تعلقه بكل شيء فيلزم ان يتحدا بالذات لاتحاد العلم

المعلوم مع انهما مختلفان عندكم نوعا واجيب عن الاول بان الاتحاد بين العلم والمعلوم ... بالعلم التصوري

دون التصديق لان كون الاذعان بالنسبة عين ما بينا (يبين بينا) ولا مبنيا عليه وعدم العلم بالفرق بينهما باتحاد
مع المعلوم وعدمه لا يوجب العلم بعدمه وعن الثاني بان تعلق التصور بكل شيء لا يستلزم تعلقه بكل وجه
فيجوز ان يكون تعلقه بحقيقة من الممتنعات وتعلق بوجه من وجوهه فلا يلزم اتحادهما بالماهية وما اجاب
عنهما سيد الاذكياء رح بان التصديق ليس بعلم فضلا عن اتحاده مع المعلوم وانما انقسم العلم اليهما مسامحة
لانه ليس كيفية ادراكية بل من لواحق الادراك لانا اذا اسمعنا قضية وادركناها بتمام اجزائها ثم اقمنا البرهان
عليها لا يحصل لنا ادراك آخر بل تقترن بالادراكات السابقة حالة مسماة بالاذعان والقبول
والا يلزم ان يكون لشيء واحد صورتان في الذهن وهو باطل ويعضده ما صرح به ناقد المحصل ان التصديق
والشك والوهم والتخيل والاستفهام ونحوها من لواحق الادراك لا عينه اذ لكل منها معان مغايرة لمعنى الادراك
ليس بدافع للاشكال لانه ما كان الا على من جعلهما نوعين من الادراك كالمحشي المحقق حيث صرح به **قوله**
والا فتصور سواء لم يكن ادراكا للنسبة اصلا اي نسبة كانت كتصور الاطراف بانفرادها او ادراكا لها اي للنسبة
لا على وجه الاذعان والتسليم اما بان لا يقبل تلك النسبة تعلق الاذعان كالنسبة التقييدية الاضافية او التوصيفية
التي في المركبات الغير التامة او الانشائية التامة لفقدان الحكاية فيها او بان يكون قابلة له لكن لم يحصل الاذعان
بها كما في الصور المذكورة من التخيل والشك والوهم **قال المصنف** العلامة رح ويقتسمان بالضرورة الضرورة
والاكتساب بالنظر وهو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول وقد يقع فيه الخطاء فاحتيج الى قانون يعصم
وهو المنطق **قوله** ويقتسمان بالضرورة الخ الاقتسام في اللغة ان يقسم الرجلان شيئا بينهما كذا في القاموس
ولو كان المتبادر من تقسيم التصور والتصديق الضرورة والاكتساب بينهما ان ياخذ كل واحد قسما لا قسمين
وهو خلاف المقصود ففسر المحشي المحقق رح بالاخذ اللازم للاقسام بينهما لانه حمله على الاتحاد كالاحتياج
لان هذا واتحاد من خواص الافتعال لكن في ذلك لم يسمع منهم في الاقتسام بخصوصه قال اي ياخذ كل واحد
من التصور والتصديق قسما من الضرورة فيحصل التصور تصورا ضروريا والتصديق تصديقا ضروريا اي يكون الفرد

[illegible]

محمولا على كل منهما و يأخذ كل واحد منهما قسما من الاكتساب فيصير التصور تصورا مكتسبا والتصديق
تصديقا مكتسبا اى يحمل على كل منهما المكتسب بالنظر لان اتصاف الشيء بالمبدأ يستوجب حمل المشتق عليه
الا ان المذكور في العبارة صريحا انقسام الضرورة والاكتساب ويعلم منه انقسام كل من التصور والتصديق
اليهما ضمنا وكناية ولا غائلة فيه بل هي ابلغ من التصريح وتقييد الاكتساب بالنظر كما وقع عن المصنف
العلامة رح وان كان مما لا بد من تركه ضرورة ان الاكتساب يتضمن النظر اصطلاحا لكنه حمل على التجريد
او على المعنى اللغوي واراد منه مطلق التحصيل ثم قيده بالنظر تمهيدا لتعريف النظر بعد ذلك قال
في الاساس ان القسمة والانقسام بمعنى فعلى هذا يمكن ان يكون قوله يقتسمان على صيغة المجهول ويجعل
الضرورة والاكتساب بتقدير الجار ويقال انقسم كل واحد منهما الى الضرورة والاكتساب بالضرورة يقتضي
ان انقسام كل من التصور والتصديق الى الضروري والنظري بديهي وجداني لا حاجة في اثبات هذا الانقسام
الى تجشم الاستدلال فان كل عاقل من اوساط الناس اذا رجع الى وجدانه يجد في نفسه ان يحصل له بعض
انما قيدنا باوساط الناس لان صاحب القوة القدسية مستغن عن النظر
التصورات والتصديقات كتصور الحرارة والبرودة المحسوستين بالحس الظاهر والتصديق بان الكل اعظم
من الجزء بمجرد ادراك مفهوميهما من غير نظر واكتساب ويحصل له بعض آخر منها كتصور حقيقة الملك و
الجن والتصديق بان العالم حادث بالنظر والاكتساب اذ ليس واحد منهما من احد اقسام البديهيات فلا بد
فيها من الاستدلال ومن الظاهر ان هذا الوجدان يستلزم بديهية الانقسام قطعا وفيه ان انقسام التصديق
اليهما بديهي البتة لكن في بديهية انقسام التصور اليهما نظر كيف وقد ذهب الامام الى بديهية التصورات
كلها فانقسامه اليهما لا يثبت الا بنظر غامض فتدبر وهذا الطريق اعني الاحالة الى البديهية اسلم من
تكلف الاستدلال عليه واكثر منه سلامة عن ورود المنوع ومؤنة دفعها بانه لو كان الكل من كل منهما
نظريا لدار بمرتبة او مراتب او تسلسل بالذات ولما تحصيل شيء منها فلا بد ان يكون حصوله بعلم آخر
وذلك الآخر ايضا نظري لا يكون حصوله الا بعلم آخر فان عاد بعضه الى الاول يكون الشيء حاصلا قبل حصوله

او ذهبت سلسلة الاكتساب الى غير النهاية فيلزم توقف حصول المطلوب على استحضار ما لا نهاية له وهو محال لان او بديهيا لما احتجنا فى تحصيل شئ منهما الى الفكر وهو باطل ضرورة احتياجنا فى تحصيل بعض منهما اليه لا زمع ما فيه من التوقف على امتناع اكتساب التصديق من التصور بان يكون جميع التصديقات نظرى وتنتهى سلسلة الاكتساب الى تصور بديهى فلا دور ولا تسلسل وانما لم يتعرض عن احتمال اكتساب التصور من التصديق لان بديهة التصديق يتوقف على بداهة النسبة والنسبة على تقدير نظرية جميع التصورات نظرية فلا تتصور بديهة حتى ينتهى اليه سلسلة اكتساب التصورات وحينئذ لا مفر عن لزوم احد الاستحالتين المذكورتين ومن المعلوم ان ذلك الامتناع لم يثبت بعد فلا يتم الاستدلال ثم من التوقف على حدوث النفس لان نظرية الكل تستدعى استحضار امور غير متناهية وهو على تقدير حدوثها محال لتناهى الزمان على ذلك التقدير واما على تقدير قدمها فلا لان على هذا التقدير موجودة من الازل فيمكن ان تحصل العلوم الغير المتناهية فى الزمان الغير المتناهى من دون الالتفات الى جملة المبادى بالتفصيل دفعة واحدة حين تحصيل المطلوب كما زعم اذا تكون استعدادات لا يجب اجتماعها مع مكتسبا تها حتى يلزم الاستحالة بل يجوز حصولها على التعاقب ويكفى الالتفات حين تحصيله الى المبادى القريبة فقط على ما هو المشهور وان كان عند التحقيق لا يمكن اكتساب شئ من الاشياء على تقدير نظرية الكل سواء كانت النفس حادثة او قديمة لان الاكتساب بالكنه مسبوق بحصوله بالوجه حتى لا يلزم طلب المجهول المطلق وحصوله ذلك الوجه ايضا مسبوق بتحصيله بوجه آخر اذ كل وجه كنه لشئ فتحصيله ايضا انما يتصور بعد حصوله بوجه وهلم جرا فلم يحصل وجه فضلا عن حصول الكنه فلا يكون شئ ما معلوما اصلا الا ان يتم بحيث لا يبقى للخصم مجال المنع والاستفسار الا بدعوى البديهة فى مقدمات الدليل واطرافها اذ لو لا هذا الدعوى لا ينقطع كلامه وله ان يمنع المقدمات ويستفسر فى كل مرتبة عن اطرافها ولا يكفى دعوى المعلومية لاحتياجها الى دعوى البديهة ولو انتهت فلا ... الاستفسار ...

(marginal note, partly illegible) رب ... اعتبار ... التفصيل ...

في نفي كسبية الكل لان دعوى بديهيتها بعينه كون بعض التصورات والتصديقات بديهيا اذ ما من طرف
ومقدمة الا هو تصور او تصديق فلا حاجة الى اقامة الدليل عليه بل لا صحة له لاستلزامه المصادرة على المطلوب
فان دعوى البداهة فيها مستلزمة لدعوى نفي كسبية الكل ومساوية له في عدم التسليم اذ من يقول بكسبية الكل
لان قولنا ليس كل من كل منهما كسبيا في قوة قولنا ليس بعضهما كسبيا لان السالبة الجزئية
كيف يسلم بديهيتها ثم لا بد من دعوى البديهة في ثبوت الاحتياج الى الفكر في قولهم لو كان الكل بديهيا
لما احتجنا في تحصيل شيء من الاشياء الى نظر وفكر والتالي باطل لاحتياجنا في تحصيل بعض الاشياء
اليهما فلا يكون الكل بديهيا وذلك بعينه دعوى البديهة في عدم ثبوت بديهة الكل لا يقال هذا ممنوع لاحتمال
ان يكون الاحتياج الى الفكر ضروريا ومدعى بديهة ولا ندعى بديهة عدم بديهة الكل بل نستدل عليه بالاحتياج
الى الفكر لان الاول في قوة سالبة جزئية هي ليس بعض التصورات والتصديقات بديهيا والثاني رفع
الايجاب الكلي هو ليس كل تصور وتصديق بديهيا ومن الظاهر ان السالبة الجزئية مستلزمة لرفع
الايجاب الكلي فيكون لازما لها وهذا هو المراد بالعينية مبالغة فالاستدلال عليه كان لغوا على ان الدليل
لا بد ان يكون اعرف من الدعوى وههنا ليس كذلك فظهر ان الاستدلال فيهما يؤل بالاخرة الى دعوى
البديهة في المطلوب فليكتف به اولا لئلا يطول الكلام بغير طائل فيه اشعار الى ان المراد بدعوى البديهة
في المقدمات واطرافها اعم من ان يكون بواسطة او لا بواسطة فانه كما يجب دعوى بديهة نفس المقدمات
والاطراف التي في قوة دعوى نفس المطلوب كذلك يجب دعوى بديهة بديهيتها التي في قوة دعوى بديهة
المطلوب والا يطلب الدليل على البديهة فيلزم الدور او التسلسل فلا يرد ان دعوى البديهة في المقدمات
واطرافها يؤل الى دعوى نفس المطلوب لا الى دعوى بديهته وشتان ما بينهما فافهم فانه مما لا تجده من غيرنا
فانظم في سلك نظائره المنشورة في هذه الحواشي واغتنم ما اتاك ههنا في ازاحة الغواشي قوله الضرورة
والاكتساب بالنظر اعلم ان المشهور في تعريف الضروري والنظري ما لا يتوقف حصوله على النظر وما يتوقف
حصوله عليه اعني لولا النظر لامتنع الحصول فيه اشارة الى عدم شهرة تعريفهما بالاحتياج في تحصيله

نظر وما يحتاج فيه اليه كما سيأتي يرد عليه ان ما من تصور نظري ولا تصديق نظري الا ويمكن حصوله بلا نظر بل

بالحدس هذا وقع بطريق التمثيل والا فامكان حصول كل واحد بلا نظر لا يستلزم حصوله بالحدس فقط لجواز

حصول البعض بالتجربة وغيرها ايضا لان صاحب القوة القدسية يعلم المطالب كلها بالحدس فلا يكون شيء

من العلم نظريا على هذا التفسير لعدم توقف علم على نظر اصلا ولا يمكن الجواب بان البداهة والنظرية وان كانتا

صفتين لمطلق العلم المتعلق بمعلوم واحد من حيث هو لكنهما مختلفان باختلاف حال الاشخاص الموصوفين

بالعلوم البديهية والنظرية بانها تكون بديهية بالنسبة اليه اي الى صاحب القوة القدسية نظرية بالنسبة

غيره الذي هو فاقدها لعدم امكان حصولها له الا بعد النظر اذ حصول تلك القوة لكل فرد من افراد الانسان ممكن

فلا يتوقف حصوله بالنسبة اليه ايضا على الفكر بناء على ان ما يمكن للطبيعة من حيث هي يمكن لكل فرد منها بالنسبة

اليها فكما ان الطبيعة الكلية غير آبية عن الاتصاف بالقوة القدسية والا لم توجد في فرد من افرادها كذلك

الافراد ايضا ليست آبية عن الاتصاف بها نظرا اليها وابا خصوصية بعض الافراد من حيث الحقيقة الشخصية غير

قادح للامكان نظرا الى نفس الطبيعة وحينئذ امكن لكل فرد حصول المعلوم باسرها من غير نظر ولم يتوقف حصولها

عليه اذ التوقف ان لا يمكن حصول الشيء الا بعد حصول شيء آخر وفيه انه لم لا يجوز ان يكون الضرورة المفهومة من عدم

الامكان ضرورة بشرط الوصف فما دام هذا الوصف باقيا لا يمكن حصول ذلك الشيء الا بالنظر واذا ان يصير

الحصول ممكنا بدونه وامكان حصول القوة القدسية والتجربية ونحوهما للفاقد امكانا ذاتيا لا ينافي الامتناع

بالغير هو كونه نظريا بشرط فقدها حتى لا يمكن هذا الجواب كيف والعلم بالنسبة الى الفاقد بشرط الفقدان متوقف

على النظر فيكون نظريا بالنسبة اليه البتة وانكان بديهيا بالقياس الى ذاته كما ان تحرك الاصابع نظرا الى وصف

الكتابة ضروري الثبوت وانكان بالنظر الى ذات الكاتب ممكن الانفكاك نعم يلزم من ذلك ان يكون النظريات

التي في غاية الخفاء بديهية بالنسبة الى ذات كل فرد من افراد الانسان ولعل المجيب يلتزمه والجواب عن اصل

الايراد انا لا نسلم ان التوقف بهذا المعنى الا ممتنع على ما ذكرتم وانه لم يجوز توارد العلتين المستقلتين على معلول

واحد شخصي على سبيل الاجتماع او على التعاقب لكنهم جوزوا تعدد العلل المستقلة في تاثيرها المعلول الشخصي
على التبادل بان يكون هناك علتان يمكن حصول المعلول بكل واحد منهما لو حصل ابتداء بان يكون لخصوصية كل
منهما دخل على سبيل البدلية من بدء الامر ثم اذا وجد باحدى العلتين لا يمكن حصوله بالعلة الاخرى ولا شك
انه يمكن حصول المعلول بدون كل واحد منهما لامكان وجود الاخرى لانه اذا وجد احديهما وجد المعلول مع عدم الاخرى
وكذا اذا وجد الاخرى وجد مع عدم الاولى فامكن وجوده بدون كل منهما فلو كان معنى التوقف ما يمتنع
حصول المعلول بدونه كما ذكرتم لم يكن شيء منهما علة له اذ العلة حينئذ ما يتوقف عليه الشيء هذا خلف بل
التوقف ههنا هو الامر المصحح للترتب المستلزم لدخول الفاء التفريعية كيف ولا شك انه كما يصح ان يقال
تحرك اليد فتحرك المفتاح كذلك اذا حصل علم بالكسب يصح ان يقال حصل الكسب فوجد العلم وان امكن
حصول ذلك العلم بدون هذا الطريق بان يحصل بالقوة القدسية والحدسية وغيرها لوجود تلك العلاقة
بينه وبينها كما هي بينه وبين الكسب لا يقال ان هذا الجواب مبني على جواز تعدد العلة تبادلا وهو باطل كما حرر فيه
لان الموقوف عليه في الحقيقة هو القدر المشترك اذا لطبيعة بين تلك العلتين من حيث هي او من حيث تحقق الوحدة
المشتركة بين خصوصيات الافراد لا خصوصية العلتين اذ الترتب المعتبر بين العلة والمعلول عبارة عن
علاقة ذاتية بين الشيئين بحيث يمتنع الانفكاك بينهما لا عن مطلق التعقيب افتقاريا كان او اتفاقيا والا
لم يتصور التلازم بينهما فلا يمكن التعدد ولو بدلا وحينئذ لا يصح الجواب لبطلان ما بني عليه لانا نقول انه ليس مبنى
على ذلك التجويز بل على التصرف في معنى التوقف وحديث جواز التعدد انما هو سند لصحة التصرف فبطلانه
لا يقدح في الجواب اذ يكفيه احتمال اخذ التوقف بهذا المعنى الشايع بينهم على انه لا حاجة في اثبات هذا التصرف
الى ذلك الحديث بان يقال ان العلة في الحقيقة هو الجاعل الواحد المفيض والنظر والحدس والتجربة وامثالها
معدات تتوقف عليها الافاضة لنقصان المعلول عن قبول الفيض ولا يعتبر منها الا القدر المشترك لئلا يتوهم
من تعددها تعدد الجاعل فالعلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه هو الجاعل المفيض مع هذا القدر [illegible]

ولا تعدد فيها الا ان حصول المعلوم لما توقف على افراد ذلك القدر المشترك فيمكن ان يتخلل الفاء بينه وبينها

ويصح ان يقال حصل النظر والحدس فحصل المعلوم بالافاضة وليس هذا التوقف توقفا حقيقيا فلا بد

ان يكون له معنى آخر هو العلاقة المصححة لدخول الفاء فافهم سلمنا ذلك اى كون التوقف بمعنى لولاه لامتنع

كما ذكرتم لكن لما كانت البديهية والنظرية صفتين للعلم اولا بالذات وللمعلوم ثانيا وبالعرض فح

لا نسلم امكان حصول هذا العلم المخصوص بغير الكسب فان العلم الحاصل بالكسب غير العلم الحاصل بالحدس

بالشخص فلا يمكن حصول علم واحد شخصى تارة بالنظر واخرى بغيره وان كان المعلوم فى الصورتين واحدا ومن

عرفهما بالاحتياج فى تحصيله الى نظر وفكر وما يحتاج فيه اليه فالامر عليه اهون من الذى عرفهما بما لا يتوقف

حصوله على النظر ويتوقف عليه ليس الحكم بالاهونية نظرا الى الفرق بين الاحتياج والتوقف لانهما بمعنى

واحد بل بالنظر الى اخذ التحصيل ههنا واختيار الحصول هناك فان الحصول صفة للعلم نفسه سواء كان

بهذا التحصيل او بذاك ويتبادر منه ان حصوله فى نفسه لا يمكن الا بالنظر فيشكل عليه بان العلوم كلها يمكن

حصولها بلا نظر كما فى صاحب القوة القدسية بخلاف الاحتياج فى تحصيله الى نظر فان المتبادر منه

ان الاحتياج وعدمه بالقياس الى الغير فيلاحظ فيه خصوص حاله لا حال العلم ويجوز ان يكون تحصيل علم

واحد متوقفا على النظر وغير متوقف عليه باعتبار حال العالمين اذ تحصيل كل واحد مغاير لتحصيل الآخر

كيف وان الفاقد للقوة القدسية من حيث هو فاقد يصدق عليه انه يحتاج فى تحصيل المطالب الى الفكر

قطعا وكذلك الواجد لها من حيث انه واجد يصدق عليه انه لا يحتاج فى تحصيلها اليه فالعلم الواحد باعتبار

تحصيل الفاقد متوقف على النظر فيكون نظريا وباعتبار تحصيل غيره غير متوقف عليه فيكون بديهيا

بل يختلف باعتبار تحصيل عالم واحد بحسب الزمانين بان يكون تحصيله فى زمان الفقدان مغايرا لتحصيله فى

زمان الوجدان واما نفس الحصول وان امكن بدون النظر لكن لا مدخل له فى البداهة والنظرية فالحكم بالاهونية

انما هو باعتبار ان المتبادر من التحصيل حال العالم لا من الحصول وان جاز اخذه ايضا بقياسه الى حاله نوع

من التاويل كما قال فكان هذا المعنى هو مراد من عرفهما بالتوقف وعدمه بان يكون المراد بالحصول الوجود الرابطي اي الحصول للعالم ووجوده له لا حصول العلم لنفسه اذ الحصول عرض وجوده عبارة عن ثبوته لمحله هو العالم واتصافه به فيكون صفة له كالتحصيل ومن هذا البحث يعلم ان النظرية والبداهة تختلف باختلاف الاشخاص والاوقات كما بينا فتامل فيه اشارة الى ضعف هذا الكلام بان تحصيل عالم معين لشئ بعينه كما يمكن بالنظر يمكن بغيره ايضا لامكان حصول القوة القدسية وحينئذ الفرق بالحصول والتحصيل غير نافع والجواب بتغاير التحصيلين بالنظر والحدس نظرا الى تغاير المعنى المصدري بتغاير المضاف اليه او باخذ المفروض بشرط الوصف مشترك بين التعريفين فلا معنى لا هوية الثاني دون الاول قوله هو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول لما كان معرفة مفهوم القسم الثاني وعنوانه هو النظر الماخوذ مع ياء النسبة بل معرفة مفهوم القسمين اعني ما لا يتوقف على النظر وما يتوقف عليه موقوفا على معرفة النظر وجودا وعدما فعرفه بهذا التعريف والملاحظة هو توجه النفس عند اكتساب المطلوب المجهول المشعور من وجه بعد الالتفات اليه حين الحركة منه الى مباديه نحو المعلوم الزائل عن القوة المدركة الحاصل اما في الخيال او في الحافظة او في العقل الفعال قبل الحركة منه الى المطلوب لتحصيله فيها بعد الزوال عنها كما يظهر لك حال هذا التوجه اذ حصل فيك صورة الشئ والتفت اليها بان تجعل هذه الصورة المخزونة مرآة للالتفات الى ذلك الشئ وربما تخلف الملاحظة عن حصول صورة الشئ بان تجعل تلك الصورة الحاصلة آلة لملاحظة شئ غير ذلك الشئ كما في معاني الحروف وغيرها الذي هو النسبة التامة الخبرية والانشائية وغير التامة الاضافية والتوصيفية فانها وان حصلت صورها في الذهن حقيقة وبالذات لكنها ليست ملتفتا اليها كذلك بل تبعا وبالعرض لعدم استقلالها وكونها مرآة لتعرف غيرها فالنظر هو توجه النفس والتفاتها الى المعقول اي الى ما حصل صورته في العقل المراد بالمعقول مطلق المعلوم الشامل للمعقول الصرف والمحسوس والمتخيل والموهوم بجعل كلمة في على معنى عند كما سبقت الاشارة اليه في تعريف العلم الا الكليات

صورها في العقل فقط لجريان النظر في الجزئيات الحاصلة صورها في الآلة ايضا كما يقال هذا شاغل للحيز
وكل شاغل له فهو جسم ينتج هذا جسم فلا وجه للاختصاص بالمعقولات الصرفة كما هو المشهور ولا العلم الحاصل
نفسه في العقل لان الملاحظ بالذات هو المعلوم وعلمه آلة لملاحظته لتحصيل امر مجهول من ذلك الحاصل بتمامه فلا يتوقف
التعريف على ملاحظة احد مقدمتي الدليل كالصغرى والكبرى فقط لعدم امكان تحصيل المجهول من احديهما بل
لابد لتحصيله من المجموع تصورا كان ذلك المعقول المجهول او تصديقا والتصور كان او مصدقا بحكما هو الظاهر
من سياق الكلام واحدا كان ذلك التصور كما في الحد الناقص بالفصل وحده وفي الرسم الناقص بالخاصة
وحدها او كثيرا كما في غيرهما هو الحد التام المركب من الجنس والفصل القريبين والرسم التام المركب من الجنس
القريب والخاصة والحد الناقص المركب من الجنس البعيد والفصل القريب والرسم الناقص المركب من الجنس
البعيد والخاصة وفيه تنبيه على وجه اختيار لفظ المعقول على المعلوم لان العلم كثيرا ما يخص بالتصديق او بادراك
المركب كاختصاص المعرفة بالتصور او بادراك البسيط والمعقول يعم الكل اعلم ان الفكر الذي هو فعل صادر عن
النفس لاستحصال المجهول من المعلوم اما عبارة عن انتقالها من المطلوب المشعور به بوجه ما تصوريا كان او تصديقيا الى
المبادي المخزونة المناسبة ثم منها الى المطلوب تدريجا اعني مجموع هذين الانتقالين او عن ترتيب المبادي اللازم
للحركة الثانية التي لا توجد بدونه والنظر والفكر مترادفان على التفسير المشهور ومتباينان على ما قيل نظرا الى ان
الفكر هو مجموع الحركتين المذكورتين والنظر هو ملاحظة الامور الواقعة في ضمنها وكالمترادفين على ما قاله
ناقد المحصل حيث اعتبر الملاحظة الى ما فيه الحركة في عنوان النظر دون الفكر مع اتحادهما في المعنون الذي هو الحركة
المخصوصة المشهور في تعريفهما عند المتقدمين هو الشق الاول الذي يفتقر في كلا جزئيه الى المنطق المتكفل لبيان
الموصل والصورة فقد يقع الخطأ في الحركة الاولى برؤية المبادي الغير المناسبة مناسبة وتوهم الكاذبة صادقة
وفي الثانية ايضا والترتيب بعدم مراعاة شرائطه فقواعد المادة المبينة في الصناعات الخمس عاصمة عن الخطأ
الاول وقوانين الصورة المذكورة في مبحث الاشكال وشرائطها حافظة عن الخطأ الثاني وتقابل الحدس بمعنى

مجموع الانتقالين الدفعيين بتقابل التضاد على ما صرح به المحقق الطوسي في شرح الاشارات
وعند المتاخرين هو الشق الثاني حيث قالوا انهما عبارتان عن ترتيب امور معلومة ليتأدى
الى المجهول وجعلوا الانتقالين خارجين عن حقيقتهما نظرا الى ان الكفاية التامة في المنطق انما هي تمييز
الصحيح من الفاسد وتقدم بعض الامور على بعض وذلك من خواص الترتيب الحاصل من الحركة الثانية
لا غير واورد عليه بانه يخرج منه النظر الواقع في التعريف بالمفرد كالتعريف بالفصل وحده وبالخاصة
وحدها لفقدان الترتيب فيهما مع انه لا خلاف بينهم في امكان وقوع التصور بالمعاني المفردة بان تلاحظ
النفس معاني كثيرة مرة بعد اخرى فلم تجد مناسبا للمطلوب الا المعنى المفرد فينتقل من المطلوب بعد
تصوره بوجه ما اليه ثم ينتقل به الى المطلوب من غير حاجة الى انضمام شيء آخر معه والجواب بان المعرف
يجب ان يكون معلوما بالوجه ذاتيا كان او عرضيا لئلا يلزم طلب المجهول المطلق فالتعريف انما يكون
بالمركب من ذلك الوجه وهذا المفرد لا بالمفرد وحده او بان التعريف بالمفرد انما يكون بالمشتقات
وهي عند اهل العربية مركبة من حيث اشتمالها على الذات والصفة والنسبة وموضوعة بمجموعها بحيث
تدل بجوهرها على الصفة وبهيئتها على الذات المبهمة الصالحة للصدق على الذوات كلها وبالنسبة
التقييدية الملحوظة تبعا والمقصود بالذات هو الذات المقيدة بكونها محلا للوصف فلذلك يصح وقوعها
محكوما عليها بخلاف الفعل فان النسبة فيه تامة والذات ملحوظة تبعا والمقصود هو الصفة المستندة الى
فاعل ما فيكون بمعناه التضمني محكوما به دائما فالتعريف بالمشتقات تعريف بالمركب حقيقة
او مركبة من حيث انها اعم لا بحسب الوجود كالحيوان بل بحسب المفهوم من المعرف كالناطق والكاتب
فان مفهومهما شيء ما ذو نطق وذو كتابة من غير الالتفات الى كونهما انسانا كيف وان المشتق
لا يدل على خصوصيات الحقائق وانما يستفاد كونهما انسانا من خارج فهما اعم منه بحسب المفهوم متساويان
معه باعتبار الافراد فلا بد لهما من قرينة مخصصة فالتعريف بالمفرد في الحقيقة مركب [illegible]

او بما قال الشيخ الرئيس ابن سينا ان التعريف به وان جاز عقلا لكنه نزر بالنون والزاء المعجمة الساكنة
والراء المهملة خداج اي قليل ناقص لا ينضبط انضباط التعريف بالمعاني المركبة وليس للصناعة المبنية
فيهما قواعد المادة والصورة مدخل تام فيه لفقدان الترتيب فلا باس بحذر وجه لا يتم بعضها اي الاجوبة
الثلثة الاول وينقضي بعضها اي الجواب الرابع الى نوع تكلف اما عدم اتمام الجواب الاول فلان الوجه السابق
لا ترتيب بينه وبين المعرف المفرد بان يقيد احدهما بالاخر ويكون محصلا له لسبقه عليه سبقة زمانية
وعدم اعتباره معه مرة ثانية كيف ولو اعتبر معه ايضا يجب اعتباره مع المعرف مطلقا مفردا كان
او مركبا لعدم الفارق فان كان ذاتيا لزم اعتباره مرتين وهو مستدرك الا ترى انه اذا سئل
عن الانسان المعلوم بالحيوان مثلا لا يجاب بالحيوان الناطق بل بالناطق فقط لعدم الحاجة اليه وان كان
عرضيا لم يبق المركب من الجنس والفصل القريبين حدا تاما لاشتماله على العرضي وعدم اتمام الثاني فبان
حصر التعريف بالمشتق ممنوع لجوازه بمفرد غير المشتق كتعريف الوجود بالكون والثبوت ولو سلم
فالمشتق ليس عبارة عن الذات والصفة والنسبة بل هو معنى بسيط لا يشتمل على النسبة ولا على الموصوف
عاما كان او خاصا كما صرح به المحشي المحقق في الحاشية القديمة وعلى تقدير تسليمه ايضا فلا ترتيب
بين الذات والصفة والنسبة ترتيبا زمانيا على التفصيل كما في المعرفات المركبة وانما دلالة المشتق
عليها مرة واحدة اجمالا وعدم اتمام الثالث فبان التعريف قد يكون بالفصل وحده وهو حد ذاته معنى بسيط
يعبر عنه بالناطق اذ لو كان الشيء الذي هو عرض عام معتبرا في حقيقته يلزم من دخوله فيه دخوله في النوع فلم
يبق العرض العام عرضا عاما على ان القرينة ليست ذاتية فاعتبارها مع الفصل يخرجه عن كونه
حدا ناقصا ومع ذلك لا ترتيب بينهما وبين المشتق لعدم تقييد احدهما بالاخر بان يحصله ويحدده ولو
بالعرض كما في المركبات الاخر واما التكلف في الرابع فلانا لو ان نظر الفن عام يتناول جميع افراد
النظر تامة او ناقصة قبل استعمالها كذا فتخصيص النظر بالمركب لا يناسب الفن وفيه انه لا بد من التخصيص

لان في التعريف بالمفرد الحركة الثانية مفقودة لعدم الترتيب وانما يحصل المطلوب دفعة بعد تحصيل
المبادي بالحركة الاولى وهو من الحدسيات اذ قد يفسر الحدس بالانتقال من المبادي الى المطالب دفعة سواء
كان مع الحركة الاولى او بدونها فلا باس بخروجه بل لا بد منه الا ان يقال ان الحركة الاولى ربما يقع فيها
الخطاء بظن الكاذب صادقا وغير المناسب مناسبا فلو جعل الحاصل بالحركة الاولى مع الانتقال الدفعي
ضروريا ليتطرق اليه الغلط فلا يكون مقطعا للبرهان وتفوت فايدة التقسيم الى الضروري والنظري و
لذلك قالوا ان مدار الضرورة على انتفاء الحركة الاولى فقط فلا يناسب ان يجعل هذا القسم من الحدسيات
فلذلك عدل المصنف رح اي اعرض عن التعريف المشهور الى هذا التعريف لشموله جميع افراد النظر بلا كلفة
سواء كان التعريف بالمعرف المفرد او بالمركب معلوما كان هذا المعرف او مظنونا او مجهولا بالجهل المركب
لان الملاحظة يشمل المفرد والمركب والمعقول يتناول المظنون وغيره بخلاف لفظي الترتيب والمعلوم
الواقعين في التعريف المشهور فانهما لا يشملان جميع افراده لان الترتيب يقتضي التركيب فيختص بالمركب
والمعلوم وان كان مما قد يراد منه مطلق الانكشاف تصوريا كان او تصديقيا جازما مطابقا او غير
مطابق او مظنونا لكن المتعارف اطلاقه على التصديق الجازم المطابق ولا يفهم من التعريف الا ما هو المتبادر فيوهم
اختصاصه به وكاف للعدول وفيه ان النظر ليس عبارة عن ملاحظة المعقولات مطلقا بل هو ملاحظة المعقولات الواقعة في ضمن
الحركتين او الترتيب كما اشرنا اليه انفا فلا يشمل المفرد كالتعريف المشهور على انه يوهم ان للنفس صنعا في حصول النتيجة
لان التحصيل الذي جعله غاية فعل من افعالها وهو مترتب على الملاحظة مع ان الامر ليس كذلك كيف وان النظر
معد وحصول النتيجة من المبدأ الفياض ولا صنع للنفس الا في الترتيب بان تلتفت وتقدم بعض الامور
على بعض بالقصد والاختيار بخلاف التعريف المشهور فانه لا يوهم ذلك لانهم جعلوا الغاية التادي وهو ليس
فعلها بل انفعالا مترتبا على الترتيب فلا وجه للعدول عنه الى ذلك ثم اعلم ان المراد بالملاحظة التوجه نحو المعلوم
قصدا كما نبه عليه السياق اي سياق الكلام الآتي بعد ذلك حيث قال وقد يقع فيه الخطاء ولان الخطاء [illegible] عبارة

عن عدم موافقة الغرض والغرض هو المصلحة الداعية الى صدور الفعل بقصد النفس واختيارها لاسيما وقد فسر
بالغاية اي بقوله لتحصيل المجهول لان تصور العلة الغائية التي يصدر الفعل عن الفاعل لاجلها ليس الا لما هو الصادر
عنها بالقصد والاختيار اذ الافعال الاضطرارية غير معللة بالغايات واذا عرفت ذلك فلا يرد ان
التعريف المصرح للنظر ينتقض بتعقل المبادي الكثيرة المترتبة ترتيبا ذاتيا بحسب الوضع دفعة في الحدس
انما قيدنا الترتيب بالذاتي لان الترتيب الزماني
من حيث الاجمال بان يلاحظ الامور الكثيرة في آن واحد من حيث الوحدة لا من حيث الكثرة لاستحالة
التفات النفس الى المتعدد دفعة على التفصيل لانه ليس بقصد النفس واختيارها حتى يصدق عليه تعريفه بل
يسنح اي يظهر لها تلك المبادي دفعة بافاضة من المبدأ الفياض والهامه بغير اختيارها اعقيب شوق وتعب
في الطلب او بدونهما **قوله** وقد يقع فيه الخ اي قد يقع فيه الخطاء وقوعا شايعا كما نشاهده منا ومن
غيرنا اذ لولاه لما تناقض اي لما تخالف النتايج التي تتادى اليها الافكار بان ينتهي فكر شخص في وقت
الى نتيجة كقدم العالم ثم فكره في وقت آخر او فكر شخص آخر في ذلك الوقت الى خلافها كحدوثه ومن المعلوم
ان احد الفكرين خطاء البتة فاحتيج الى قانون هو لفظ يوناني او سرياني بمعنى مسطر الكتابة لغة وفي الاصطلاح
عبارة عن ضابطة اي قاعدة كلية الكلية صفة كاشفة لا مخصصة اذ القاعدة انما تطلق على قضية كلية
لا على ما يشمل الجزئية والشخصية ايضا حتى يحتاج الى التخصيص يستنبط منها احكام الجزئيات اي احكام الجزئيات
موضوعها استنباطا بالبداهة ان كان المطلوب بديهيا خفيا او بالاكتساب ان كان نظريا يقع فيه
الخطاء بان يراد اثبات جزئيات محمول هذه القاعدة لجزئيات موضوعها بالتنبيه او بالدليل اما
اذا كان المطلوب بديهيا اوليا او نظريا يكون طريق اكتسابه بديهيا او نظريا لا يقع الخطاء فيه فلا حاجة
في الاوليين الى الاستنباط وفي الثالث مع الحاجة اليه نظرا الى نفسه انه لا يستنبط بالفعل لعدم وقوع
الخطاء فيه وطريق الاثبات ان يحمل الوصف العنواني لموضوع تلك القاعدة على موضوع المطلوب ليحصل
[illegible] ويجعل هذه القاعدة كبرى لها لينتظم القياس على هيئة الشكل الاول وينتج الحكم المطلوب

كما حصل من قولنا العالم متغير وكل متغير حادث العالم حادث وانما فسر الجزئيات بجزئيات موضوع تلك القاعدة لا جزئيات نفسها لان القاعدة ليست لها جزئيات تحمل هي عليها فضلا ان يكون لها احكام تستنبط منها اما موضوعها فله جزئيات البتة ولو اريد من الجزئيات الفروع لكفى مؤنة تقدير لفظ الموضوع لان القضية التي تحت قضية اخرى يقال لها انها جزئي بها لكنه غير متبادر ومن ههنا علم ان هذه القضية الكلية لا يكون الا حملية موجبة حتى لو وجد الشرطية او السالبة الكلية وجب تاويل الاولى بالحملية وارجاع الثانية الى موجبة كلية سالبة المحمول كما حققه السيد السند قدس سره الشريف في بعض حواشيه يعصم ذلك القانون الذهن عن الخطاء في الفكر اذا روعي بشرايطه على الكمال وهذا التقرير واف في اثبات الاحتياج اليه لا حاجة لنا فيه اي في اثباته الى اثبات عدم كفاية الفطرة الانسانية في التمييز بين الخطاء والصواب اذ وقوع الخطاء في الفكر مع وجود هذه الفطرة كاف في استلزام الاحتياج الى القانون العاصم الذي هو المنطق على انها لو كفت في العصمة عن وقوع الخطاء بشرط عدم اهمالها ودفع العوائق عنها لم يقع الخطاء عن الحكماء الماهرين عند المبالغين في افكارهم بالرجوع الى الفطرة ووقوعا شايعا لكن وقوعه على الاستمرار بحسبها اي قدر ما تدل عليه قد التحقيقية والصيغة الاستقبالية الاستمرارية الواقعة في عبارة المصنف العلامة رح حيث فرع عليه الاحتياج الى العاصم يستلزم عدم كفايتها قطعا ثم طول حديث نظرية المنطق وبداهته وان كان حديثا متعارفا في هذا المقام اذ لا حاجة اليه الا في دفع المعارضة المورودة ههنا بان يقال ان ما ذكرتم من الدليل على الاحتياج الى المنطق يدل على نفيه اذ لو احتيج في اكتساب النظريات اليه فالمنطق نفسه اما بجميع اجزائه بديهي او نظري لا يقع الخطاء فيه او نظري يقع فيه الخطاء فالاول باطل لانه لو كان كذلك لم يعرض له الغلط ولما يقع فيه خلاف العقلاء مع انه واقع كثيرا واما الثاني فمع لزوم التسلسل في تحصيله من قانون آخر وهكذا لا يصلح لان يعصم غيره عن وقوع الخطاء فيه كما هو المفروض

انه ليس بجميع اجزائه بديهيا ولا نظريا بل بعضه بديهي وبعضه نظري والثاني مكتسب من الاول واما
في نفس بيان الحاجة التي هي المقصودة فلا حاجة اليه اصلا على ان هذا المختصر مقتصر على بيان اصول
المسايل والمقدمات غير مشتمل على دفع الايرادات الواردة عليها فان ذلك من وظايف الشروح
والحواشي فلذلك لم يتعرض عنها فان قلت ان وقوع الخطاء بالفعل في مسئلة جزئية انما يستلزم
الاحتياج الى معرفة جزئيات القانون التي هي الطرق الفكرية ومواده على الوجه الجزئي لا الى
معرفة القانون الذي هو عبارة عن الطرق الفكرية ومواده على الوجه الكلي فانه لم يعرف الطرق
الجزئية لايمكن ان يحصل التمييز بين الخطاء والصواب ولئن تنزلنا عن ذلك الحصر ولنسلم حصول التمييز
من معرفتها على الوجه الكلي ايضا فنقول انما ثبت الاحتياج الى معرفتها اما على الوجه الكلي او على
الوجه الجزئي فقد ثبت الاحتياج الى الاعم من المنطق وجزئياته لا اليه فقط كما هو المدعى فلا يتم التقريب
على كلا التقديرين اما على الاول فلثبوت الاحتياج الى غيره لا اليه واما على الثاني فلعدم الحاجة اليه
بخصوصه قلت في جوابه اولا ان المقصود لكان معرفة تفاصيل احوال الافكار الجزئية لكنها متعسر
فلا بد من قانون يرجع اليه في معرفة احوال اي نظر اريد من الانظار المخصوصة وثانيا ان وقوع
الخطاء بالفعل في النظر عن الحكماء والمبالغين في الاحتراز عنه يستلزم عدم بديهية جميع تلك الطرق
والمواد اذ لو كانت كلها بديهية جلية او خفية لما وقع الخطاء عنهم لكمال التفاتهم ووفور جدهم في التفتيش
والمبالغة البالغة في اكتسابهم العلوم عن مباديها وعدم احتمال الخفاء بالنسبة اليهم فلا بد ان يكون
جميعها او بعضها نظرية ولما كان المطلوب من الاستدلال تحصيل اليقين وانه يتوقف على تيقن
صحة الطرق وقد بين في فن البرهان ان العلم اليقيني بالجزئيات النظرية لا يحصل من الجزئيات كما في
التمثيل لعدم افادته اليقين بل انما يحصل من الاستدلال بحال الكليات عليها بان يجعل الكلية
كبرى لصغرى سهلة الحصول لينتظم القياس على هيئة الشكل الاول وينتج الحكم المطلوب قطعا فقد

ثبت الاحتياج الى القانون العاصم الذي هو المنطق لكونه عبارة عن مجموع قوانين الاكتساب اعلم ان كون
هذه القوانين المدونة او غيرها في اكتساب المطالب النظرية كلها او بعضها في الجملة ولو بواسطة لان المحتاج
اليه المحتاج اليه يحتاج اليه البتة ولا نعني بالاحتياج ههنا الا ما يترتب عليه العصمة ويكون مصححا لدخول
الفاء بان يقال راعى القانون فحصلت العصمة لا بمعنى لولاه لامتنع شيء لا يمكن حصولها من غيره وهذا القدر
كاف في بيان الحاجة وفيه نظر وجواب اما النظر فهو انا لا نسلم ان العلم اليقيني بالجزئيات لا يحصل
الا من الكليات لجواز حصوله منها من دون استنادها الى كلي كما في قولك هذا زيد وزيد انسان فهذا
انسان واما الجواب فهو ان الاحتياج الى كليات انما هو لتحصيل اليقين الدائم وذا لا يمكن حصوله
من الجزئيات لعدم انضباطها وتغيرها فلا بد ان يحصل من الكليات اذ لا اكتساب الا بها ولئن تنزلنا
عن ذلك فلا شك في ان حصول العلم بالجزئيات المنضبطة المندرجة تحت القواعد الكلية ابعد من وقوع
الخطاء من حصوله بجزئيات غير مندرجة تحتها الا ترى ان فروع القواعد الحسابية مع كون اكثرها بديهية
كثيرا ما يقع الغلط فيها لعدم مراعاة قوانينها **قال** المصنف العلامة رح وموضوعه المعلوم التصوري
والتصديقي من حيث انه يوصل الى المطلوب تصوري فيسمى معرفا او تصديقي فيسمى حجة **قوله** وموضوعه الخ
موضوع كل علم المراد بالعلم العلم البرهاني لما صرح المصنف العلامة رح في شرح المقاصد ان لزوم البحث عن
الاعراض الذاتية انما هو في الصناعات النظرية البرهانية واما في غيرها فقد يقع كما في الفقه والاصول
وقد لا يقع الا بتكلف كما في العلوم الادبية اذ ربما يكون الصناعة عبارة عن عدة اوضاع واصطلاحات
وتنبيهات متعلقة بامر واحد من غير ان يقصد ههنا اثبات اعراض ذاتية للموضوع بالدليل او التنبيه
فالانسب ان يقول موضوع العلم ما يبحث فيه ليشير بلام العهد الى البرهاني الا ان يقال انه ادرج لفظ كل
اشعارا الى انه تعريف لموضوع العلم العام لئلا يتوهم تخصيصه بالمنطق المفهوم بقرينة المقام وحينئذ
لا بد ان يرجع ضمير فيه الى كل علم على سبيل التوزيع كانه قيل موضوع المنطق كذا وموضوع الحكمة كذا

فلفظ موضوع كل علم نايب مناب موضوعات كثيرة والضمير راجع الى كل واحد واحد منهما ما يبحث فيه

عن اعراضه الذاتية من حيث انها اعراض ذاتية له اى يبين فيه احواله واحكامه من حيث انها كذلك بانتسابها

اليه بالدليل ان كانت المسئلة نظرية او بالتنبيه اذا كانت بديهية خفية اذ ما ليس بمفتقر الى احدهما كالقضايا

البديهية الاولية فليس بمبحوث عنه في العلوم وانما اعتبرت الحيثية لئلا يرد ان هذا التعريف يصدق على العرض

الذاتي المساوي لان العوارض اللاحقة للموضوع بالنظر الى ذاته لاحقة للعرض الذاتي بواسطة الموضوع

المساوي له واللاحقة للموضوع بواسطة عرضه المساوي له لاحقة للعرض الذاتي لذاته ان كان في ذلك المساوي

هذا العرض او لما يساويه ان كان غيره ووجه عدم الورود ان العرض الذاتي للموضوع وان كان عرضا ذاتيا

لعرضه الذاتي المساوي في الحقيقة لكن لم يبحث عنه لكونه عرضا ذاتيا لهذا العرض الذاتي بل لانه من الاعراض

الذاتية لمعروضه الذي هو الموضوع ولما كان المتوهم ان يتوهم ان الظاهر من هذا التعريف ان يكون البحث

مقصورا على ما هو عرض ذاتي لنفس موضوع العلم ولا يبحث فيه عن الاعراض الذاتية لانواع موضوعه والاعراض

الذاتية للعرض الذاتي ونوعه على تقدير التغاير بين محمول العلم ومحمول المسئلة وحينئذ لا يكون محمولات المسايل

اعراضا ذاتية لموضوع العلم حتى يقع البحث في العلم عنها فقال اى يرجع البحث فيه اليها يعني ان المراد

بالبحث عنها ان يرجع البحث اليها وان لم تكن مبحوثا عنها بالذات اذ من المعلوم ان البحث عن محمول المسئلة

راجع الى البحث عن محمول العلم قطعا بناء على ان البحث عن اعراض النوع ونوع اعراضه كانه البحث عن اعراضه

او يقال ان محمولات المسايل اعراض ذاتية لموضوع العلم لكن لا مطلقا بل من حيث ان هذا الموضوع وقع

موضوعا في تلك المسايل فالموضوع في قولنا كل حيوان فله قوة اللمس هو الجسم الطبيعي من حيث انه حيوان وقوة

اللمس عرض ذاتي له بهذه الحيثية وان لم تكن عرضا ذاتيا له من حيث انه جسم وكذلك حال ساير المحمولات فلا تشكل

وهي الخارج المحمول حملا بالمواطاة او بالاشتقاق لا بالمواطاة فقط كما زعم لان العوارض اللاحقة لموضوعات

العلوم قد تكون صورا كقولنا كل جسم ففيه مبدأ ميل وقد تكون اعراضا نحو كل جسم فله حيز طبيعي ومن الظاهر ان مبدأ الميل

صورة والجزء الطبيعي عرض وهما محمولان على الجسم اشتقاقا فالذي يلحق الشيء المراد بالشيء ما يعم الواحد الحقيقي والحكمي
وهو المتعدد الماخوذ من حيث الوحدة لئلا ينتقض بالاعراض المبحوثة عنها في العلوم التي موضوعاتها متعددة
كما لا يصال الى المطلوب الفقهي في علم الاصول الذي موضوعه الادلة الاربعة وايضا يعم من ان يكون ماخوذا
مع حيثية زايدة على حقيقته كالجسم من حيث الحركة والسكون الذي هو موضوع الطبيعي او غير ماخوذ معها كالعدد الموضوع
للحساب لذاته اي بان لا يلحقه بواسطة ان يلحق شيئا آخر ويقال العرض الاولي لعروضه اولا وبالذات
او لما يساويه تحققا او صدقا بان يلحقه بواسطة لحوقه لشيء آخر جزء كان او خارجا عنه كلحوق الكون والفساد
للجسم العنصري البسيط بواسطة الهيولى العنصرية المساوية له تحققا ولحوق الضاحك للانسان بواسطة المتعجب
المساوي له صدقا اذ ما يلحق الشيء بعد عروضه لما يساويه وان كان في الحقيقة من احوال ذلك المساوي لكنه يعد
من احوال ذلك الشيء للاتحاد بينه وبين ما يساويه وعدم الانفكاك بينهما ويصح اطلاق العرض الذاتي عليه
بخلاف ما يلحق الشيء لاجل الاعم او الاخص او المباين فانه عرض غريب بالنسبة الى ذلك الشيء ولا يمكن عده
من احواله واما العارض العام والاخص فانه مما لا خلاف في كونه عرضا اوليا كما في الجنس والفصل فان كلا منهما
عرض اولي للآخر مع عدم المساواة بينهما فالعرض الذاتي عبارة عن الخارج المحمول الذي يعرض الشيء لذاته
عاما كان هذا العارض او خاصا او مساويا او يعرضه بواسطة عروضه لما يساويه فقط على ما ذكره المتاخرون
اي هذا التفسير للعرض الذاتي مما ذكره جمهور العلماء المتاخرون كالعلامة الرازي والسيد السند قدس سره الشريف
ومن تبعهما موافقا لما عليه العلماء المتقدمون كالشيخ الرئيس وغيره وفيه اشارة الى خلاف بعض المتاخرين
حيث زعموا ان العرض الذاتي ما يلحق الشيء لذاته او لما يساويه او لجزئه الاعم وهو مما لا يعبا به لان اللاحق
بواسطة جزئه الاعم يكون مشتركا بينه وبين ما هو اعم منه فلو جعل من الاعراض الذاتية المبحوث عنها في
العلوم لزم خلط مسائل العلم الادنى الذي موضوعه اخص بمسائل العلم الاعلى الذي موضوعه اعم وقد لا يحصل
التمايز بحسب الموضوع ايضا اذا وقع نوع الموضوع موضوعا للمسئلة حتى يقال ان تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات

دون المحمولات لئلا يلزم الخلط باشتراك العرض الذاتي بين الموضوعين مثلاً اذا جعل الانسان موضوعاً لعلم
والحيوان الذي هو جزء له اعم منه موضوعاً لعلم آخر فاذا قلنا الانسان متحرك بالارادة يحمل اللاحق بواسطة
جزءه الاعم عليه لم يعلم ان هذه المسئلة من ايهما لان الانسان كما هو موضوع للعلم الاول فهو نوع لموضوع العلم
الاعلى ولعل منشأ زعمهم لما رأوا ان محمول المسئلة قد يثبت لموضوعها بواسطة امر اعم كالحرمة بالنسبة
الى الاسكار فقاسوا محمول العلم عليه وحكموا بجواز ثبوت محمول العلم لموضوعه بواسطة جزء اعم وسموه ايضا
عرضا ذاتيا لان الجزء وان كان اعم لكنه مستند الى الذات داخل فيه ولذا يسمى ذاتيا له والمستند الى المستند
الى الذات مستند اليه البتة فيكون العارض للجزء الاعم مستند الى الذات وعرضا ذاتيا له وانت تعلم ان
القياس على محمول المسئلة قياس مع الفارق لانه وان لحق لموضوعها لاجل الاعم لكن لشتيرط ان لا يتجاوز ذلك
العام في العموم عن موضوع العلم حتى يلزم الخروج عن الصناعة كما ستعلم بخلاف محمول العلم فانه على هذا
التقدير يستلزم لذلك والاستناد الى الذات لا يدفع الخروج كما لا يخفى وذلك البحث الراجع الى العرض
الذاتي اما بان يجعل موضوع العلم بعينه موضوع المسئلة ويثبت له ما هو عرض ذاتي له كالجسم الطبيعي الذي هو موضوع
للعلم الطبيعي في قولهم كل جسم طبيعي فله حيز طبيعي وشكل كذلك او بان يجعل جزء موضوع العلم موضوعا للمسئلة ويثبت له ما هو عرض
ذاتي لنوعه كما يقال الصورة الجسمية تقبل وتستبدل بصورة آخر فموضوعها جزء لموضوع العلم الطبيعي الذي
هو الجسم ومحمولها عرض ذاتي لنوعه الذي هو الجسم العنصري البسيط ولاحق له بواسطة الهيولى العنصرية المساوية له تحقيقاً
او بان يجعل نوعه اي نوع موضوع العلم موضوع المسئلة ويثبت ما هو عرض ذاتي له اي للنوع كالحيوان في قولهم كل
حيوان فله قوة اللمس الفلك لا يقبل الخرق والالتيام ويثبت له ما يعرضه لامر اعم بشرط ان لا يتجاوز
في العموم عن موضوع العلم اذ لو تجاوز عنه في العموم لكان العارض عرضا غريبا بالنسبة اليه الى النوع
كما اشار اليه الشيخ في الشفا حيث قال لا يلزم من جواز كونه اعم من موضوع المسئلة جواز كونه اعم من موضوع
الصناعة وصرح به المحقق الطوسي في نقد التنزيل حيث قال قد يقع نوع موضوع العلم موضوع المسئلة ويثبت له ما هو عارض

لا مراعم لشرط عدم تجاوزه في العموم عن موضوع العلم كقول الفقهاء كل مسكر حرام فان الموضوع فيه نوع فعل

المكلف الذي هو موضوع الفقه اعني تناول المسكر فهو ذو الحرمة وما عداها من الاحكام انما يتعلق

بالافعال دون الاعيان كما في قوله تعالى حرمت عليكم الميتة اي اكلها فلحقة الحرمة لا مراعم منه هو كونه فعلا

منهيا عنه لكن ذلك الفعل لم يتجاوز في العموم عن افعال المكلفين او بان يجعل عرضه الذاتي موضوع المسئلة

ويثبت له ما هو عرض ذاتي لذلك العرض الذاتي كقولهم كل حركة تنطبق على الزمان فان الحركة الواقعة موضوعا

للمسئلة عرض ذاتي لموضوع العلم الذي هو الجسم والانطباق الثابت لها من عوارضها الذاتية او يجعل عرضه الذاتي

موضوعها ويثبت له ما يعرضه لا مراعم بالشرط المذكور آنفا كقولهم كل حركة منقسمة الى غير النهاية فان الانقسام

عارض للحركة التي هي عرض ذاتي لموضوع العلم بواسطة الاتصال الذي هو اعم منها لوجوده فيها وفي غيرها

من الجسم والزمان لكن لم يتجاوز في العموم عن الجسم وعوارضه عند المشائين حتى يكون عرضا غريبا او يجعل نوعه

اي نوع عرضه الذاتي موضوع المسئلة ويثبت له العرض الذاتي له او يجعل هذا النوع موضوعها ويثبت

له ما يلحقه لا مراعم منه بالشرط المذكور الاول كقولهم كل متحرك بحركتين مستقيمتين لا بد ان يسكن بينهما فان المتحرك

بهذين الحركتين نوع للمتحرك المطلق الذي هو عرض ذاتي للجسم والسكون بينهما عرض ذاتي له والثاني كقولهم

كل حركة بطيئة لا تتخلل السكون بينها فان عدم تخلل عارض التي هي نوع للحركة المطلقة العارضة للجسم بواسطة

الاتصال الاعم منها لكنه غير متجاوز في العموم عن موضوع العلم وعوارضه كما مر او يجعل عرض ذاتي لعرض ذاتي

لموضوعه موضوع المسئلة ويثبت له ما هو عرض ذاتي له نحو سل الزمان يصح انصرافه فان الزمان عارض للحركة

العارضة للجسم او يجعل العرض الذاتي لنوع موضوع العلم موضوعها مثل سل الشوق يكفي في اقتضاء الحركة

فالشوق عرض ذاتي للحيوان الذي هو نوع الجسم او يجعل العرض الذاتي لنوع عرضه الذاتي موضوعها نحو كل حركة

حافظة للزمان فهي غير منقطعة فالحركة الحافظة عرض ذاتي للحركة المستديرة التي هي حركة للنوع للحركة المطلقة

العارضة للجسم او يجعل موضوع العلم مع عرضه الذاتي موضوعها مثل الجسم المتحرك بحجمه في اقتضاء طبيعي

مفهوم مردد دایر بينهما فيكون هذا المفهوم محمولا للعلم وعرضا ذاتيا لموضوعه باثبات شقوقه لنوع نوع منه وتقع شقوقه محمولات المسايل واعراضا ذاتية لموضوعاتها فلم يلزم تجاوز البحث عن العرض الذاتي لموضوع العلم وصار المبحوث عنه في الحقيقة محموله الذي هو عرض ذاتي له وبالجملة محمول العلم ما ينحل اليه محمولا المسايل المتقابلة على طريق الترديد كما ان موضوعه ما يرجع اليه موضوعاتها مثلا امتناع الخرق الذي هو من خواص الفلكيات التي هي احد انواع الجسم مع المحمولات التي تقابله كقبول الخرق الذي هو من خواص العنصر التي هي نوع آخر منه اذا اخذ على وجه الترديد بان يقال الجسم اما يمتنع عليه الخرق او يقبله بسهولة او بعسر كان عرضا ذاتيا للجسم الطبعي فانه لا يخلو عن احدها قطعا فمحمول الجسم هذا المفهوم المردد العام ومحمول المسئلة احد شقوقه الخاص المناسب لموضوعها ولما كان هذا المفهوم من الامور التي ينتزعها العقل من منشأ صحيح كان صالحا لتعلق البحث به ولا يجب كونه من الامور العينية كما زعم الانتزاع الذاتية والاشتراك والزيادة مع عدم كونها من الامور الخارجية يبحث عنها ويقصد اثباتها للوجود فتدبر فان قلت لا حاجة الى ارتكاب المسامحة او القول باخذ المفهوم المردد في دفع ذلك الاشكال اذ المعتبر في العرض الذاتي شموله لجميع افراد الموضوع اما على الانفراد كالتحيز العارض لجميع افراد الجسم بانفراده او على سبيل التقابل كالحركة والسكون العارضين له لعدم خلو افراده عن احدهما كيف ولا شك في ان كل واحد من محمولات المسايل المذكورة مع مقابلاتها اعني محمولات المسايل الاخر شامل لجميع افراد موضوع العلم فيكون عرضا ذاتيا كما انها بانفرادها اعراض ذاتية لانواعه على قياس ما قالوا في تعريف الامور العامة ان الامر العام ما يشمل جميع افراد الموجود اما بنفسه او مع مقابله بان يتعلق بكل منهما غرض علمي قلت في جوابه ان الاشكال ما كان في العارض الاخص من الموضوع كالحركة والسكون حتى يكفي تعميم الشمول لتحصيل المساواة بل لا حاجة اليها اذ العارض الاخص قد يقع عرضا ذاتيا اذا كان عروضه اولا وبالذات او بواسطة مساوية للموضوع كما ترى في الفصل فانه عرض ذاتي للجنس مع كونه اخص منه بل كان في العارض الاخص لعدم كونه عرضا ذاتيا باتفاق الكل عند

كيف وقد صرح الشيخ وغيره من علماء الفن بان ما يلحق الشيء ويعرضه لامر اخص وكان في ذلك الشيء
محتاجا في لحوقه اي لحوق هذا العارض به وعروضه له الى ان يصير نوعا معينا متهيئا بقبوله كالضاحك
بالنسبة الى الحيوان وقوة التعقل النطقي الجسم ليس عرضا ذاتيا له بل عرض غريب بالنسبة اليه فلا ينفعه
الشمول ولا بد حينئذ من ارتكاب احد التكلفين المذكورين قطعا فان قلت معترضا على هذا الجواب
ان الشيخ لم يجعل اي العارض لامر اخص خارجا عن العرض الذاتي مطلقا سواء كان شاملا لجميع الافراد
على الانفراد او على سبيل التقابل حتى يصير عرضا غريبا كيف وقد مثل العرض الذاتي الشامل على
سبيل التقابل بالاستقامة والانحناء بان الخط مفتقر في لحوقهما به الى صيرورته شيئا معينا من الخط
لكونه مستقيما ومنحنيا والزوجية والفردية بان العدد محتاج في عروضهما له الى ان يصير شيئا معينا
من العدد مثل كونه اربعة وثلاثة مثلا مع انه قد حقق هو وغيره ان المستقيم والمنحني مختلفان نوعا
وكذا الزوج والفرد لان لوازمهما مختلفة واختلاف اللوازم المختصة يستلزم اختلاف الملزومات كما ان
اتحادها مستلزم لاتحاد اللوازم ضرورة انحفاظ الوحدة من الجانبين فظهر انه ما اخرج العوارض لامر اخص
عن مطلق العرض الذاتي كما زعمتم بل انما اخرجه عن القسم المختص اي القسم الخاص الذي له خصوصية بالموضوع
من حيث شموله لجميع افراده على العموم والاطلاق حيث قال في برهان الشفاء ان القسمة المستوفاة الاولية
اي القسمة الحاصرة للجنس الواردة عليه اولا وبالذات لا بواسطة انواعه اذ القسمة الواردة عليها وان كانت
قسمة له لكنها ليست اولية ضرورة ان العوارض المقسمة للانواع اعراض غريبة لجنسها اما ان يكون
بفصول محصلة كقولنا كل حيوان اما ناطق او صاهل او ناهق او غير ذلك واما ان يكون بعوارض
اي بقيود مخصصة به للجنس ايضا اولية لكان القسمة بتلك العوارض يكون عرضا اوليا للجنس الذي
هو مورد القسمة كذلك نفس العوارض ايضا يكون اولية له لعدم اختصاصها بنوع معين منه اذ طبيعة
الجنس مع قطع النظر عن المنوعات كافية لعروضها حتى يمكن اتصاف جميع افراده بها على

الافراد بحسب استعداده الذاتي واما باعتبار الفعلية فبحسب القسمة فقط مثل قولنا كل كم اما مساو
لكم آخر او غير مساو له بل ازيد او نقص وقولنا كل جسم اما متحرك او ساكن فان المساواة والحركة عرضان
اوليان للكم والجسم على الافراد بحسب استعدادهما الذاتي وعلى سبيل التقابل باعتبار الفعلية واما
بعوارض لا يكون شيء منها للجنس اوليا بحسب الشمول لجميع افراده بالانفراد لاختصاصها بانواع معينة
منه وان كانت تلك العوارض بحسب القسمة اي بحسب الشمول مع مقابلاتها ههنا اولية وفي ذلك اذا كانت
العوارض انما تعرض للجنس اولا او اذا صار نوعا معينا متهيئا لقبولها مثل قولنا كل عدد اما زوج او فرد
فالزوج والفرد ليسا بعوارض العدد اولا وبالذات بل ما لم يصر العدد نوعا معلوما معينا متهيئا لقبوله
لم يكن زوجا او فردا لان الزوج والفرد عوارض ذاتية لانواعه على الاطلاق لا للعدد نفسه وكذلك
قسمة الحيوان الى الضاحك وغير الضاحك اولية وان لم يكن القسمين اولين له لان هذه العوارض تعرض للانسان
وغيره بعد ان قامت طبايعها النوعية ولا يكفي طبيعة الجنس اي العدد والحيوان في ان يقتضي شيء من هذه
العوارض فهي من حيث القسمة اي باخذها مع مقابلاتها اولية للجنس واما بذاتها فليست اولية بل للانواعه
فظهر من نقل هذا الكلام خروج العوارض لامر اخص من العرض الذاتي الشامل على الاطلاق فقط لا عن
العرض الذاتي مطلقا حتى يكون عرضا غريبا كما هو مزعومكم ويحتاج الى احد التكلفين المذكورين في
شموله قلت هذا الكلام الاخير من الشيخ الرئيس تصريح بان عد الشامل على سبيل التقابل لا يكون
في عروضه محتاجا الى ان يصير المعروض نوعا مخصوصا فحمل اللام على العهد لقرينة المقام لان النزاع
ما كان الا في هذا القسم او يقال ان المراد بالشامل ههنا ما لا يصح شموله الا على سبيل التقابل وهذا لا
يصدق الا على هذا القسم فقط لان العارض الاخص كالحركة والسكون مما يصح شموله لافراد الموضوع على
الافراد ايضا بحسب استعداده الذاتي كما مر فقبيل ذلك من الاعراض الذاتية مسامحة لا حقيقة وان العرض
الذاتي ههنا بالحقيقة هو المفهوم المردد الحاصل من القسمة لا كل واحد من الاقسام كما عرفته ولا شك ان

البحث لم يقع صريحا في شيء من المسائل عن المفهوم المردد الدائر بين القسمين الذي هو العرض الذاتي بالحقيقة
بل انما يرجع البحث فيها اليه فلا بد ان يصار الى ما ذكرنا من ارتكاب المسامحة بترك التفصيل او القول
بالفرق بين المحمولين وتحصيل المفهوم المردد وايضا يمكن ان يجاب عن الاعتراض الاول المصدر بقوله فان
قلت لا حاجة الى ذلك بان لا يكفي في الشامل على التقابل شموله لافراد الموضوع مع ما يقابله كان حتى السلب
المطلق بل قد شرط الشيخ في موضع آخر من الشفاء في الشامل على سبيل التقابل ان لا يخلو الموضوع
عنه وعن مقابله بحسب المضادة الحقيقية التي هي عبارة عن المفهومين الوجوديين اللذين لا يجتمعان في محل
واحد من جهة واحدة ولا يتوقف تعقل احدهما على الآخر ويكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض و
بحسب العدم الذي يقابله خصوصا اي بحسب العدم الذي يقابل خصوص هذا العارض الوجودي وما هو الا عدم الملكة
كالعمى والبصر لانه انما يصلح للاضافة الى ملكته فيقابله خصوصا بخلاف العدم المطلق فانه يقابل جميع الاشياء
لصلوح اضافته الى كل وجودي ومثل الخط بالنسبة الى الاستقامة والانحناء في التضاد اذ الانحناء ضد
الاستقامة ومثل العدد بالنسبة الى الفردية والزوجية في العدم والملكة لان الزوجية عبارة عن انقسام العدد
بمتساويين والفردية عن عدم انقسامه بهما لكن لا مطلقا بل بشرط قابليتها للانقسام حينئذ فان ما يخلو الموضوع
عنه لا بالرجوع الى مقابل مثله بل بالوصول الى السلب فقط اي العرض الذي يخلو الموضوع عنه وعن مقابله المماثل له في
العارضية بالوصول الى سلب محض غير متصف بوصف العروض فهو عرض غريب بالنسبة الى الموضوع اذ ليس لهذا
العرض مع سلب البحث المقابل له خصوصية مع الموضوع حتى يكون عرضا ذاتيا له لكونه اعم منه وحاصل كلامه في
هذا المقام انه لا بد من ان يكون هذا العارض مع ضده او مع عدمه الخاص الذي هو عدم الملكة شاملا لافراد الموضوع باجمعها
وبعض تلك المحمولات ربما لا يكون بينها تقابل التضاد ولا العدم والملكة كما في قوة المسير فانها لا يتقابل
مع ضد لفقدان الضد ولا مع عدمها الخاص لجميع افراد الجسم فان غير الحيوان ليس من شانه تلك القوة فلا بد حينئذ
من ارتكاب احد التكلفين المذكورين ضرورة وكذلك في سائر الاحوال المخصوصة بانواع الجسم الطبيعي من الافلاك

والمعادن في النباتات والحيوان اذ من احوال الافلاك امتناع الخرق مثلا ومن احوال بعض المعادن والنباتات
والحيوان صعوبته ومن احوال بعضها سهولته ومن الظاهر ان هذه الاحوال ليس بينها تضاد حقيقي اذ التضاد الحقيقي
ومن الظاهر ان هذه الاحوال ليس بينها تضاد حقيقي اذ التضاد الحقيقي لايكون الا بين اثنين بل مشهوري لا التشطر
في غاية الخلاف والمراد بالتضاد والماخوذ ههنا التضاد الحقيقي والدليل عليه انه قال ان القسمة الاولية بالاعراض الذاتية
للاقسام قد تكون بتقابل اما بالتضاد كقولنا كل خط اما مستقيم او منحني واما بالعدم والملكة نحو كل عدد اما زوج
او فرد وتقييد الحصر المقسم في الاقسام والشمول لجميع انواعه بحيث يكون قيد العرض مع مقابله عرضا ذاتيا له وان كان عرضا
غريبا له بانفراده كما هو النقل عنه قبيل هذا وقد تكون هذه القسمة بغير تقابل بالمعنى المعتبر ههنا كقولنا ان من الحيوان ما هو
سابح السابح بالسين المهملة والباء الموحدة من السباحة بمعنى السير على الماء كالبط والاوز ومنه ماش سواء كان
على قدميه كالانسان او على القوائم الاربع كالفرس ومنه زاحف بالزاء المعجمة والحاء المهملة ما يسير على البطن كالحية ومنه طاير
كالحدارة فقد جعل القسمة الاخيرة لا على سبيل التقابل العدم افادتها الحصر والشمول اذ يجوز خلو الموضوع عنهما ويمكن
اجتماعهما فيه كاجتماع المشي والسباحة في البط مع تحقق التضاد المشهوري بين قيود الاقسام فلا يكون عرضا ذاتيا
لنقيض الموضوع لا بانفراده ولا من حيث القسمة ولذلك ترك اداة الحصر والترديد في القسمة ولم يقل كل حيوان اما سابح
او ماش فلو اعتبر مطلق التقابل في العرض الذاتي كما زعمه المعترض يلزم ان يعد من الاعراض الذاتية ما ليس كذلك فتدبر
ولقد اشبعنا الكلام وقد بقي بعد دقايق في هذا المرام تركناها لضيق المقام ونحن قد بينا في اثناء البحث طرفا ضروريا
من النقض والابرام وانما تتبعنا اثر قول الشيخ الاثر بالكسر الرواية تنزلا الى مدارك الصحفية والجهال الى عقول جماعة مما بليس
يتبعون ما يجدون في الكتب ولا ياخذون العلم من افواه الرجال وفيه تعريض على الصدر المعاصر حيث خالفه في هذا البحث
خلافا كثيرا وشنع عليه تشنيعا بليغا فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع الى حواشيهما على شرح الشمسية واما المرتقون عن حضيض
النقض على ذروة الكمال فيجعلون بنور البصيرة جلية الحال اي يكشفون بنور بصيرتهم حقيقة الحال ولا يلتفتون الى ما قيل في الماضي
او يقال في الاستقبال قوله المعلوم التصوري والتصديقي الى هذا اشار على ترتيب اللف اختصارا في العبارة اي موضوع المنطق المعلوم

التصوري من حيث انه يوصل الى مطلوب تصوري بطريق النظر والمعلوم التصديقي من حيث ان يوصل الى مطلوب تصديقي بذلك الطريق وفيه تنبيه
على ان موضوع المنطق هو المعلوم التصوري والتصديقي لكن لا مطلقا بل من حيث الايصال وهذه الحيثية ليست قيد النفس الموضوع حتى يقال
انه من قيوده واجزائه مفروغ عنه في العلم فهذه الحيثية لو كانت تقييدية لا يصح كونها مبحوثة عنها مع انها ايضا قد يبحث عنها ولا علة اللحوق
الاعراض الذاتية والا كيف يصح ان تكون حيثية الايصال علة وشرطا لعروض الجنسية والفصلية لمعروضهما اذ جنسية الجنس وفصلية الفصل
من اللوازم الذاتية التي ليست مربوطة بشيء من العلل والشروط بل قيد لمعروضها في نظر الباحث ليكون البحث مقصورا عليها او علة
للبحث عنها في لحاظه اذ لا يبحث عن العوارض اللاحقة للموضوع الا من تلك الحيثية فتغاير الحيثيتين في نظر الباحث يكفي لتميز المسئلة المشتركة
بين العلمين كحجية الاجماع المشتركة بين الاصول والكلام بان البحث عن حجيته في الاصول من حيث اثباته للفروع وفي الكلام من حيث ان له
دخلا في اثبات العقائد الدينية وحينئذ لا حاجة الى ما قال سيد المحققين في حواشيه على شرح المطالع ان ما يقع قيدا للموضوع هو الايصال
المطلق والبحث انما هو عن الايصالات المخصوصة المندرجة تحته كالايصال الى الكنه او الى اليقين مثلا او ان قيد الموضوع هو صحة الايصال
لا نفسه واشعارا الى ان بحث المنطقي مقصور على الاحوال التي تثبت لهما من هذه الحيثية اما الاحوال التي لا تثبت لهما من هذه الحيثية ككونهما موجودة
في الذهن او في الخارج او كونهما متصفين بالمطابقة او لا فليس من الفن كما فلاها بل الكافل للبحث عنها هو العلم الالهي ورد على من
زعم ان موضوعه الالفاظ من حيث دلالتها على المعاني المخصوصة مغترا بما وقع في عباراتهم ان الحيوان جنس والناطق فصل ومجموعهما معرف
الى غير ذلك من الالفاظ لان نظر المنطقي ليس الا في المعاني المعقولة فانها هي الموصلة الى المجهولات كيف ولو امكن ملاحظة المعاني وحدها
لكان كافيا فيما هو المقصود فالبحث عن الالفاظ انما وقع استطرادا وتبعا وعدول عما ذهب اليه المتقدمون ان موضوعه
هو المعقولات الثانية التي لا تعقل الا عارضا لمعقول آخر اذ المنطقي انما يبحث عن الكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية
والفصلية وما هي الا ذهنيات ذهن ظرف عروضها واتصافها الذهن بحيث لا يوجد فرد منها في الخارج لكن لا من حيث هي ولا من
حيث انها موجودة في الذهن بل من حيث انها توصل الى مجهول اذ البحث لا يصح الا بهذه الحيثية ووجه العدول ان الموصل بالذات
الى الانسان هو الحيوان الناطق مثلا لا كونه حدا او جنسا او فصلا لكونهما وسائط في الثبوت اذ كثيرا ما يبحث في المنطق عن نفس
هذه المعقولات وتجعل محمولات في المسائل كما يقال الفصل ذاتي والخاصة عرضية الى غير ذلك فلو كانت موضوعات لكانت [illegible]

معروضة عنها لان المبحوث عنه في العلوم احوال الموضوع لا انفسه فتدبر وقد خالف المصنف العلامة ح الظاهر المشهور
بين الميزانيين في قصر البحث على الموصل القريب الذي هو المعرف والحجة القسمين حيث قال في الاول الى المعلوم التصوري ويسمى
معرفا وفي الثاني الى المعلوم التصديقي ويسمى حجة لاختصاصهما بالموصلين القريبين قطعا فان بحث المنطقي في التصورات والتصديقات
لا يختص بالموصل القريب الذي هو المعرف باقسامه والحجة بانواعها بل قد يبحث عن الايصال البعيد فيهما كالجنس والفصل الموصلين
الى المعرف الموصل الى المجهول التصوري والقضية وعكسها ونقيضها الموصلات الى الحجة الموصلة الى المجهول التصديقي وعن الايصال
الابعد في التصديقات فقط كالموضوع والمحمول والمقدم والتالي الموصلات الى القضايا الموصلة الى الحجة ثم انما خص البحث عن الايصال
الابعد في التصديقيات فقط مع انه يمكن البحث عن الابعد في التصورات ايضا بان يقال ان الجنس والفصل البعيدين موصلان الى الجنس
القريب الموصل الى الحد التام المعرف لعدم الاطراد اذ يجوز ان يكون الحد التام مركبا من جنس وفصل بسيطين كما لا يخفى فلعل ذلك تصرف منه
بضم النشر الناشي من تكثر الموضوع المناسب لهذه الرسالة التي مبناها على الاختصار وارجاع جميع تلك المباحث اي مباحث
الموصل البعيد في التصورات والبعيد والابعد في التصديقات الى مباحث الموصل القريب حتى يكون قولهم الجنس كذا اي قريب او بعيد
في قوة قولنا ان الحد يتألف من الامر الذي هو كذا او كذا والمعرف جزءه كذا او كذا وقس عليه حال القضايا بان يقال ان قولهم القضية
بسيطة او مركبة مثلا في قوة قولنا ان الحجة جزءها كذا او كذا ولا شك انه يحصل بحسب تلك الاحوال احوال الموصل القريب وترجع
محمولات المسائل الى احواله وتوجيه تخصيصها بالذكر بان مباحث الموصل البعيد والابعد خارجة عن الفن مذكورة فيه على سبيل الاستطراد
فهو بعيد نظير ذلك ما ارتكبه من يجعل موضوع الطب بدن الانسان من حيث الصحة والمرض فقط في ارجاع المباحث المتعلقة بالاغذية
والادوية الى الاحوال المتعلقة ببدن الانسان ويأول قولهم الزنجبيل حار مثلا بان يقول ان معناه بدن الانسان يسخن باكل
الزنجبيل فلا يستبعد ذلك الارجاع جدا لتحقق نظايره في كلامهم كثيرا واما من يجعل موضوعه بدن الانسان والاغذية
والادوية جميعا فلا حاجة له الى التأويل والارجاع لتعلق البحث بكل منها قصدا وبالذات على التفصيل والاشباع

الحمد لله الذي اوصلنا الى هذا المقام ومنّ بالوصول الى الاتمام والصلوة والسلام على سيد الخلق
محمد وآله وصحبه البررة الكرام

٣ ٧ ١٢

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي انطق النفوس الناطقة بالمنطق الفصيح وجعل لها علم الميزان آلة التبيان والتوضيح والصلوات المتواليات والتسليمات المتتاليات على افصح الفصحاء من العرب والعجم محمد خاتم المرسلين والانبياء وعلى آله واصحابه الذين بهم طلعت نجوم الهداية والاهتداء وبعد فلما كانت الحاشية الجلالية على التهذيب في غاية الصعوبة والتعقيد لا تنحل عقودها الا لواحد بعد واحد في كل الاوان والعصر ثم شرحها استاذ العالم الشيخ الاعظم العالم المحقق الفاضل المدقق الكاشف لدقائق المعقول والمنقول العارف بحقائق الفروع والاصول الماهر النحرير العريف صاحب التواليف والتصانيف منبع الآثار والبركات مجمع المراتب والكمالات السابح في بحور الفنون حليفها السابق في مضمار الفضائل كلها تحريره اللطيف يفرج الشكلان تقريره المنيف يبهت السحبان اعني سيدنا واستاذنا شيخنا افضل العلماء بالعرفان جناب مولانا ارتضا علي خان قاضي القضاة للممالك المحروسة المتعلقة بحكومة المدراس حرسها الله تعالى بعدل سلطان المسلمين عن الانطماس والاندراس شرحا شافيا وكشف غطاءها كشفا كافيا واغنى عن جميع التعليقات وحواشيها غناء وافيا .

لازالت شموس فيوضه وظلال جلاله الى ابد الآباد بالنبي وآله الامجاد فرصع بمواقيت الطبع والارتسام وحلي بجواهر الختام بكمال الانتظام في المطبع المفيد الواقع في معمورة المدراس الحميد باهتمام العبد الضعيف المنغمس في بحر الاثم الواقر المدعو المشتهر بغلام قادر غفر الله ذنوبه وستر عيوبه بفضله العميم وبنبيه الكريم سنة ١٢٦٦ ست وستين بعد الالف ومائتين من هجرة الرسول الاكرم صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم الكاتب لهذا الكتاب المستطاب المسمى بمحمد قاسم سرناب

تم فقط

۱۳ صفحہ ۴۷

المزیل لاغلاط الحاشیۃ الجلالیۃ علی التہذیب

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
ا	۳	دقایق	الدقایق		۱۱	الاشعارہ	الاشارۃ
۴	۳	ممارستہ	ممارسۃ		۱۹	الدلالیۃ	الدالیۃ
	۱۴	الاشتغال	اشتغال		۱۹	التہزیب	التہذیب
۵	۱۸	بینہما	بینہا	۲۷	۴	المخصوصۃ	المخصوصۃ
۶	۱۸	اذا	اذ		۸	منہا	منہا
۷	۱۶	الحذ	الحد		۱۰	وکذلک المنلق	وکذلک المنطق
۹	۱۲	ہی	ہی		۱۶	الثلثۃ	الثلثۃ
۱۰	۸	الثانی	الثانی		۱۹	فالنسبتہ بہ	فالنسبۃ
	۱۶	الرسول	رسول	۲۸	۱	التحقق	التحقق
۱۱	۹	لجزوج	لخروج		۴	اما لو	اما لو
	۱۴	لم	لمن		۹	عن	عن
۱۳	حاشیہ	من	اجل من شرکا لکم	۳۰	۱۶	عندہ	عندہ فی مقدمۃ الکتاب
۱۴	۴	فی اللغۃ	سفی اللغۃ				فاحتاج الی توجیہ توہم المقدمۃ
	۱۷	تفسیرہ	یفسرہ		حاشیہ	مقدم	مقدمۃ
۱۵	۲	شرح	شرح	۳۱	۱۰	الشارحین	الشارحون
۱۶	۱۲	متلبس	متلبس		۱۴	وما	وما
	۱۵	کالفعل	لفعل		۱۵	ہو	ہو
	حاشیہ	امن	من		۱۶	کما	کما
	۱۶	اذا	اذ	۳۲	۱	النفس	نفس
۱۷	۱	فہذہ	فہذا	۳۴	۱	اذا الصورہ	اذ الصورۃ
۲۱	۱	غایت	غایۃ		۳	اذا الحصول	اذ الحصول
	۱۴	بل	بل		۱۸	غیرتیہما	غیریتہما
۲۲	۱۱	ہوا	ہو	۳۶	حاشیہ	حذل	حذف
۲۳	۵	شیئاو	شیئا		۱۹	مجموع النور	مجمع النور
۲۵	۱۳	یجوز	یجوز	۳۷	۱۲	انہا مجمل	انہا مجملۃ
	۱۶	ثانیہما	ثانیہما		۱۶	والایلزم	والالزم
۲۶	۴	التسوۃ	النسوۃ	۳۸	۷	بالعکس	بالعکس
	۷	العشقیقہ	العشیقۃ		۱۱	ولوکانت	لوکانت
۰	۹	یوجہ	بوجہ		حاشیہ	تعلق	تعقل

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
	۱۸	ہرتبۃ لابشرط	مرتبۃ لابشرط	۵۱	۸	معرفۃ مفہوم	معرفۃ مفہوم
۳۹	۴	الطبیعۃ	دالطبیعۃ		۱۰	المشہور	المشہور
	۱۹	بشمعل النسبۃ	بشمولہ ہذہ النسبۃ	۵۲	۱	الآیۃ	الآتیۃ
	۱۹	یدخل فیہ	یدخل فیہا			للخیر	للخیر
۴۰	۷	انما یوہم	انہ یوہم		۱۰	الفکر	الفکر
	۸	ہذا القدر کاف	ہذا القدر کاف للعدول	۵۳	۳	عن	عرفہ
	۱۱	للتکذیبت	للتکذیب		۵	فی	فی
۴۱	۳	وبالذات حمل	بالذات وحمل		۱۳	المستندۃ	المسندۃ
	۶	تیعلق	بتعلق	۵۴	۱	الرئیس	الرئیس
	۸	لتعریف	لتعرف	۵۵	۱۳	وکاف	ہو کاف
		الاانہم	الا تری انہم	۵۷	۱۱	اہمالہا	اہمالہا
	۱۳	اذا المقصود	اذ المقصود		۱۳	للاستقبالیۃ	الاستقبالیۃ
	۱۴	الاجزی	الاجزاء	۵۸	۴	آن	ان
۴۲	۲	بالمحمول	بالمحمول	۵۹	۱۳	المطلوب	مطلوب
	۶	واحدانی	وحدانی	۶۱	۱۱	الفصل	الفصل
۴۳	۲	حیث ینکشف	حیث ینکشف	۶۲	۹	بلعموم	العموم
	۳	انقسام	اقسام		۱۵	موضوع	موضوع
	حاشیہ	السیدلازکیا	سید الازکیا	۶۳	۱۰	عرض	عرضہ
	۱۳	ہوالتصور	ہو التصور		۱۸	ای حرکۃ النوع	ہی نوع
۴۴	۱۶	ولو	ولما	۶۷	۳	بل	بل
	۱۷	للاقسام	للاقسام		۱۳	القسمیۃ	القسمۃ
		کالاختباذ	کالاختباز	۶۸	۳	آخر	آخر
	۱۸	واحد	واحد		۷	لم یصیر	لم یصر
۴۵	۱۲	والاکتساب	اکتساب		۱۴	الذی	الذی
۴۶	۲	تحصیل	تحصیل	۶۹	۵	موضوع	موضع
	۱۴	الاکتساب	اکتساب			آن	ان
۴۸	۸	ایضا	ایضا		۱۷	تری فی	تری فی
۴۹	۳	لوحصل	لوحصل	۷۰	۵	بتقابل	بتقابل
	۵	یمتنع	یمتنع			منحنی	منحنی
	۱۴	بعض	ببعض		۷	ا	أ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
	۹	کاالانسان	کالانسان
	۱۵	والجہال	الجہال
	۱۷	اوتشنع	وتشنع
	۱۸	فی الماضی	فی الماضی
۷۱	۹	الکتہ	الکنہ
	۱۵	اذم	اذ
۷۲	۵	وعن	وعن
	۱۰	مباحث	مباحث

DATE	NO.	DATE	NO.